
Crescat Scientia Vita Excolatur

Der Ablaßstreit.

Dogmengeschichtlich dargestellt

von

D. A. W. Dieckhoff,
Konsistorialrat und Professor der Theologie zu Rostock.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1886.

Vorwort.

Die Arbeit, welche ich hiermit der Öffentlichkeit übergebe, sollte bereits im Jahre 1883 als Programm der Theol. Fakultät zum Lutherfeste erscheinen. Daß sie auch jetzt noch veröffentlicht wird, wird nicht als unmotiviert gelten können. Der Ablaßstreit, durch welchen der Reformationskampf veranlaßt und auch der Ausgang desselben bereits prinzipiell entschieden wurde, bedarf unstreitig einer neuen genaueren Darlegung. Die falschen Geschichtsbilder, durch welche die Reformation römischerseits bekämpft wird, werden in ihrer Grundlosigkeit mit Erfolg nur durch eine genauere historische Darlegung der einzelnen Hauptmomente der Reformationsgeschichte aufgedeckt werden können. Kein Moment der Reformationsgeschichte ist aber in dieser Hinsicht von größerer Bedeutung, als der Ablaßstreit. Dennoch gehört gerade dieser zu den Partieen der Reformationsgeschichte, welche von der neueren protestantischen Geschichtsforschung am meisten vernachlässigt sind, und daraus erklärt es sich, daß man römischerseits eben über die an den Ablaß und den Ablaßstreit sich knüpfenden Fragen besonders leicht hinweggehen zu können meint.

Übrigens hat den Verfasser keineswegs bloß das apologetische Interesse gegen die römischen Angriffe geleitet. Die Streitdebatte, welche durch die Thesen Luthers und die gegen dieselben von den Gegnern gerichteten Angriffe veranlaßt wurde, ist von der größten Bedeutung für die Darlegung und weitere Entwickelung der in ihren Grundlagen schon vorher erfaßten reformatorischen Lehre Luthers gewesen, und dieses lehrgeschichtliche Interesse, welches sich für die Wissenschaft unserer Kirche an den Ablaßstreit knüpft, hat nicht weniger als das bezeichnete protestantisch=apologetische den Verfasser zur Ausarbeitung dieser Schrift bestimmt. Was den bedeutungsvollen Fortschritt der evangelischen Wahrheitserfassung betrifft, welcher sich in den dem Ablaßstreit angehörenden Schriften Luthers vollzog, so ist vornehmlich darauf hinzuweisen, wie Luther erst im Ablaßstreite das wahre Wesen der Absolution erkannt hat, und wie damit die evangelische Rechtfertigungslehre erst zu ihrer fertigen Erfassung gelangte und zugleich die Grundlage für die evangelische Lehre von den Sakramenten, welche für die Gestaltung des kirchlichen Lebens von so weitgreifenden Folgen werden sollte, gewonnen wurde.

Ich füge noch die Bitte hinzu, die Zusätze zu S. 2 Anm. 1 und zu S. 38 nicht übersehen zu wollen.

Rostock, im Oktober 1885.

D. B.

Inhalt.

Einleitung.

Die Aufgabe.

Es ist eine für den Stand der Dinge in der Gegenwart bezeichnende Thatsache, daß gegenwärtig auf die Vertreter der römischen Kirche nichts einen geringeren Eindruck zu machen pflegt als die gegen den Ablaß erhobenen Anklagen, von denen doch der Reformationskampf ausgegangen ist. Man meint, dieselben sehr leicht zurückweisen zu können. Man giebt zu, daß in der Zeit vor der Reformation allerlei Mißbräuche mit dem Ablaßwesen sich verknüpft haben mögen. Aber man macht geltend, daß so doch nur der Gegensatz gegen diese Mißbräuche gerechtfertigt gewesen sei, wie denn das Tridentinische Konzil dieselben später beseitigt habe. Dagegen seien die Anklagen, wie sie von den Protestanten seit Luther gegen den Ablaß selbst erhoben würden, durchaus grundlos. Nur bei der völligen Unkenntnis, die bei den Protestanten über die Sache herrsche, könne sich das verbergen. Durch den Ablaß, welcher in der seit den ältesten Zeiten des Christentums in Übung gewesenen kirchlichen Bußordnung begründet sei, würde nicht die Vergebung der Sünden erteilt, sondern nur die Nachlassung der zeitlichen Sündenstrafen, die wegen der bereits vergebenen Sünden entweder hier oder im jenseitigen Leben abzubüßen seien. So setze der Ablaß voraus, daß man durch Reue, durch wahre Reue, die Vergebung der Sünden bereits erlangt habe. Nur unter dieser Bedingung sei der Ablaß kräftig. Um einen Ablaß zu gewinnen, werde erfordert, daß man im Stande der Gnade stehe und die vorgeschriebenen guten Werke in der rechten Weise verrichte. So aber tilgten die von der Kirche

erteilten Ablässe nicht allein die zeitlichen Strafen, sondern sie regten zugleich zu wahrer Buße und Besserung an, indem ohne Buße und Besserung kein Ablaß gewonnen werden könne. Die Behauptung, daß die Kirche den Ablaß für Geld erteile, sei eine Verleumdung, ebenso wie auch die Behauptung, daß die Kirche durch den Ablaß begangene und zukünftige Sünden nachlasse. [1])

Verhielte es sich wirklich so, so stände es mit dem Recht der Reformation sehr schlimm, denn dieses Recht läßt sich von dem Recht Luthers im Ablaßstreit nicht trennen. Für die Rechtfertigung der Reformation liegt also nicht weniger als alles daran, daß die Grundlosigkeit der römischen Verteidigung des Ablasses in aller Bestimmtheit dargelegt werde. Dennoch ist die protestantische Wissenschaft der Gegenwart bis jetzt die Antwort auf die römische Ausrede schuldig geblieben, und besonders auch in der sich darin manifestierenden Unfähigkeit zur Verteidigung der Reformation in ihren wesentlichsten Fragen hat die große Sicherheit ihren Grund, mit der man sich römischerseits der protestantischen Wissenschaft gegenüberzutreten gewöhnt hat.

Wie wenig die protestantische Wissenschaft der Gegenwart das Recht Luthers im Ablaßstreite in rechter Weise zu vertreten versteht, zeigt sich besonders auch in Dr. Köstlins bekanntem Werke über Luther. Gegen die Theorie der römischen Kirche vom Ablaß hat Köstlin nichts Ernstliches einzuwenden, da man zwischen dem Erlaß der Schuld, der durch Herzenszerknirschung und Reue bedingt und in der Absolution schon vor Bußleistungen und Ablaß zugesichert sei, und zwischen dem Erlaß der zeitlichen Strafen, auf welchen erst der Ablaßkauf sich beziehe, unterscheide. Es würde sich ja sonst, meint er, nicht erklären lassen, daß so viele Männer, welchen eine ernste sittliche Gesinnung zuerkannt werden müsse, in den durch Luther hervorgerufenen Kämpfen auf ihrer Seite gegen Luther ausgeharrt hätten und bis auf den heutigen Tag trotz Ablaßtheorie und Ablaßpraxis ausharren. Das eigentliche Übel sieht Köstlin nur darin, daß das Volk beim Ablaßhandel wenig oder nichts von dem großen Unterschiede zwischen dem Erlaß der Schuld und dem

1) Vgl. z. B. Joh. Janssen, An meine Kritiker, S. 66 f.

Erlaß der zeitlichen Strafen verstand und bedachte, und daß sich auch die Ablaßprediger und Ablaßhändler nichts weniger zur Aufgabe gemacht hätten, als den Leuten hiervon ein Bewußtsein beizubringen und die Notwendigkeit und den Wert der Reue, in deren Ermangelung trotz allem Ablaßkauf die Seele dem ewigen Tod verfalle, gegenüber dem Wert des Ablasses, der erst dann auch noch das geringere Übel wegnehme, ihnen einzuprägen. Dem Geschäfte der Ablaßkrämer hätte ja das nur Abbruch thun können. Vielmehr habe man bei der Verkündigung der Ablässe die ganze Fülle der Gnaden, welche mit Bezug auf Schuld und Strafen von der Kirche dargeboten seien, unmittelbar in eins zusammenzufassen gepflegt, eben als ob das Ganze derselben an den Ablaß gebunden wäre.

Nichts kann den Römischen bequemer kommen als eine solche Darstellung der Sache vonseiten der protestantischen Wissenschaft, durch die Rom von dem tiefen Verderben der Ablaßtheorie selbst freigesprochen wird. Verhielte es sich wirklich so, wie Köstlin die Sache mit gründlichem Mißverständnis derselben darstellt, so wäre der Gegensatz Luthers gegen die römische Ablaßtheorie selbst unberechtigt gewesen. Es wäre dann nur zu fordern gewesen, daß das Volk im Sinn der Lehre der römischen Kirche recht über den Ablaß belehrt werde. Das bestreiten die Vertreter der römischen Kirche nicht, welche darauf hinweisen, daß die in dieser Hinsicht notwendig gewesene Remedur durch das Tridentinische Konzil vollzogen sei, und daß jeder Katholik wisse, daß der Ablaß sich nur auf die zeitlichen Strafen beziehe und so, um kräftig zu sein, die Reue und Absolution zur notwendigen Voraussetzung habe. Die Vertreter der römischen Kirche können sich dabei zugleich das Vergnügen machen, zu zeigen, daß der Vorwurf in der Weise, wie er von Köstlin gegen die Ablaßprediger und Ablaßhändler in der Ausgangszeit des Mittelalters erhoben wird, unbegründet sei und auf protestantischer Unkenntnis der Sache beruhe. Denn daß man, wie Köstlin sagt, bei der Verkündigung der Ablässe die ganze Fülle der Gnaden, welche mit Bezug auf Schuld und Strafen von der Kirche dargeboten seien, unmittelbar in eins zusammenzufassen gepflegt habe, als ob das Ganze derselben an den Ablaß gebunden wäre, läßt sich wirklich leicht widerlegen. Ein solches In-eins-zusammenfassen hatten

die Ablaßprediger und Ablaßhändler gar nicht nötig, um ihren Zweck zu erreichen. Daß Dr. Kawerau in seinem Streite mit Janssen — wir werden später darauf zurückkommen — auf der von Köstlin dargebotenen Grundlage keine glücklichen Erfolge erzielen konnte, kann daher nicht Wunder nehmen [1]).

Wenn man römischerseits die Anklagen gegen den Ablaß dadurch zurückweisen zu können meint, daß man hervorhebt, wie nach der Lehre der römischen Kirche durch den Ablaß nicht die Schuld sondern nur die zeitlichen Strafen für die Sünden erlassen würden, und also der Ablaß die Vergebung der Sünden und die Reue zur notwendigen Voraussetzung habe, so ist damit allerdings die Lehre der römischen Kirche richtig wiedergegeben. Und wenn gegen diese Lehre der römischen Kirche vom Ablaß kein begründeter schwerer Vorwurf erhoben werden könnte, so würde auch der Angriff, welchen Luther gegen das damalige Ablaßwesen richtete, als ein unbegründeter und ungerechtfertigter verurteilt werden müssen. Denn daß die Praxis des Ablaßwesens, wie sie von Tetzel betrieben wurde, im wesentlichen in voller Übereinstimmung mit jener Lehre der römischen Kirche gestanden hat, haben die Gegner Luthers im Ablaßstreit mit zweifelloser Evidenz nachgewiesen und wird auch gegenwärtig den Vertretern der römischen Kirche nicht schwer nachzuweisen [2]).

1) Auch in der Schrift von Dr. Ed. Bratke, Luthers 95 Thesen und ihre dogmenhistorischen Voraussetzungen, 1884, ist die genügende Lösung der Aufgabe, welche der protestantischen Wissenschaft hinsichtlich des von Luther gegen das Ablaßwesen gerichteten Angriffs gestellt ist, noch nicht gegeben. Bratke erkennt mit Recht das durchaus Ungenügende der Köstlinschen Auffassung, mit welcher auch Kolde im wesentlichen übereinstimme, aber bei allem Fleiß, welchen er auf die Darlegung der dogmengeschichtlichen Voraussetzungen verwandt hat, hat er doch selbst in der Fassung des eigentlichen Irrtums des Jubelablasses, daß nämlich derselbe zu einem neuen vollkommenen Bußsakrament, nämlich dem päpstlichen, gestaltet sei, in solcher Weise fehlgegriffen, daß es den Römischen nicht schwer werden wird, diesen Vorwurf zurückzuweisen.

2) Vgl. Dr. th. Val. Gröne, Tetzel und Luther oder Lebensgeschichte und Rechtfertigung des Ablaßpredigers und Inquisitors Dr. Joh. Tetzel aus dem Predigerorden, Soest und Olpe 1853. Der Rechtfertigung Tetzels in dieser Schrift ist Hefele in einer Anzeige derselben (Tüb. theol. Quartalschrift 1854, S. 630 ff.) zustimmend beigetreten. Hefele sagt da: „Auch in Be-

Für die Rechtfertigung Luthers ist es von untergeordnetem Interesse, wie es sich mit einzelnen Mißbräuchen verhält, welche in die Ablaßpraxis eingedrungen waren, ohne in der Lehre der römischen Kirche begründet zu sein. Durch solche Mißbräuche wäre nur die auf Beseitigung derselben gehende Forderung begründet gewesen, nicht aber der Angriff, wie ihn Luther gegen den Ablaß gerichtet hat. Man thut daher am besten, von solchen Mißbräuchen ganz abzusehen. Es handelt sich bei der Frage wegen des Rechts Luthers darum, ob die römische Ablaßtheorie selbst von der Verurteilung Luthers mit Recht getroffen wird, ob in dieser Theorie selbst der Grund des tiefen Verderbens liegt, welches im Ablaßwesen sich manifestiert, und gegen welches sich Luther zur Wahrung des wahren Christentums richten mußte. Damit, daß man sagt, nach Lehre der römischen Kirche habe der Ablaß die Reue, die wahre Reue zur Voraussetzung, ist die Sache noch keineswegs entschieden. Es muß vielmehr gefragt werden, was im Sinn der römischen Kirche damit gesagt ist, worin nach römischer Lehre die Reue, die wahre Reue, welche die Voraussetzung des Ablasses ist, besteht? Erst mit dieser

---

ziehung auf diesen Mann hat sich der Satz bewährt, daß der historischen Wahrheit nichts förderlicher sei als Quellenstudien, und nichts gefährlicher als bloßes Nachbeten dessen, was andere gesagt haben. Dieses Nachbeten ist die große Lügenpropaganda, welche die Unwahrheit so oft wiederholt, daß sie zuletzt wie eine ausgemachte Sache sich darstellt. So war obligat geworden, Tetzeln als einen großen Ignoranten und unverschämten Marktschreier zu schildern, der die Ablaßlehre abscheulich entstellt, den dicksten Aberglauben gepredigt, ein anstößiges Leben geführt und große Schuld auf sich geladen habe. In diesen Ton stimmten auch viele Katholiken ein und glaubten, Tetzeln möglichst desavouieren zu müssen. Wer aber je seine Thesen las, besonders die erste Reihe von 106, die er den lutherischen im Dezember des Jahres 1517 gegenüber gestellt hat, der mußte zugeben, daß dieser Mann die schwierige Lehre vom Ablaß sehr gut verstand, und daß diese Thesen unstreitig viel besser sind als die Obelisken des vielberühmten Dr. Eck." Wie wir sehen werden, kann in der That kein Zweifel darüber stattfinden, daß Tetzel nicht etwa eine von der Lehre der römischen Kirche vom Ablaß abweichende Lehre vertreten hat, daß vielmehr die von ihm gegen Luther vertretenen Sätze mit der Lehre der Scholastiker, welche die Lehre der römischen Kirche damals war und heute noch ist, durchaus übereinstimmen.

Frage steht man vor dem entscheidenden Punkte, und vor ihr verschwindet der täuschende Schein der römischen Ausrede und wird das tiefe, allen Ernst wahrer Buße untergrabende Verderben offenbar, gegen welches sich Luther mit seinem Angriff gegen das Ablaßwesen richtete.

Das Verderben des Ablaßwesens tritt erst in seiner Verbindung mit der tief verderbten Lehre der römischen Kirche von der Reue in das rechte Licht. Erst der falschen Lehre von der Reue gegenüber, welche in der Kirche herrschend geworden war und mit welcher sich die römische Kirche identifiziert hat, kann überhaupt der reformatorische Gegensatz gegen Rom recht verstanden und recht beurteilt werden. Der falschen Lehre der römischen Kirche von der Reue stand Luther mit seiner Gewissensnot gegenüber; dieser falschen Lehre von der Reue und Buße gegenüber erfaßte er die evangelische Wahrheit in der rechten Lehre von der Reue und Buße, mit welcher die Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben identisch ist. In diesem Zusammenhange gewinnt auch der Angriff Luthers gegen den Ablaß sein rechtes Verständnis. Dieser Angriff schloß, wie er sich gegen die falsche Lehre von der Reue richtete, von Anfang an mit der Lehre vom rechtfertigenden Glauben den Gegensatz des reformatorischen Systems überhaupt gegen das falsche System Roms ein.

Luthers früheste Äußerungen über den Ablaß.

Von Anfang an sieht Luther das Verderbliche der Ablässe in der Verbindung derselben mit den laxen falschen Lehren von der Reue und Buße. Das tritt schon in den neuerdings wieder aufgefundenen, der Zeit vor dem Ablaßstreit angehörenden Vorlesungen Luthers über die Psalmen hervor. [1]) Das Grundübel der Kirche seiner Zeit sieht Luther, wie er immer wieder in diesen Vorlesungen ausspricht, in der falschen Sicherheit eines äußerlichen Scheinchristen-

1) Vgl. meine Schrift: „Die Stellung Luthers zur Kirche und ihrer Reformation in der Zeit vor dem Ablaßstreit", Rostock 1883, S. 25 ff.

tums ohne wahre Buße. Er klagt über seine Zeit als die Zeit der Sicherheit, der Lauheit und Trägheit, als die Zeit der „hypocritae“, der bloßen Scheinchristen. [1]) Dieses Grundübel sieht Luther vornehmlich auch in dem leichtfertigen Vertrieb und Gebrauch der Ablässe. In den Ablässen fand die falsche Sicherheit des herrschenden äußerlichen Scheinchristentums ohne wahre Reue und Buße den prägnantesten Ausdruck und zugleich die vornehmste Nahrung. In der Erklärung zu Ps. 68 (69), 4 wirft Luther den Bischöfen und Priestern vor, daß sie ihr eigentliches Amt, die Predigt des Worts Gottes, vernachlässigen und dagegen die Gnaden und Ablässe verschleudern, die durch das Blut Christi und der Märtyrer gesammelt seien. Dabei spricht sich Luther über das Verderbliche des Ablasses in folgender Weise aus. Man verlasse sich auf den Schatz der Ablässe, welcher ja stets zur Hand sei, so daß man sich seiner bedienen könne, wenn man wolle. So gäbe man sich sicher dem Leben in der Welt hin, denn jener Schatz, so denke man, bleibe, die Welt aber vergehe. Man meine nach beiden, nach der Welt und

---

1) Seidemann, Luthers erste und älteste Vorlesungen über die Psalmen, Bd. I, S. 288. 297. 302. 305. 308. 324. 325; Bd. II, S. 187, 288, 294. Luther klagt, der Eifer für die Sache Gottes wie die Liebe sei erkaltet. Bd. I, S. 301. Man verlange nicht nach Christus, nach der Wahrheit, nach der Gerechtigkeit und dem ewigen Heil, sondern nach Gewinn, Ehre und Vergnügen. Bd. II, S. 366. Es sei die Klage aller Frommen, daß die Fleischwerdung und das Leiden Christi so sehr in Vergessenheit gekommen seien, daß kaum das Christentum zum Vorschein komme. Und doch habe Christus befohlen, daß man mit Herz, Mund, Hand und mit ganzer Seele seiner Passion gedenken solle. Bd. I, S. 429 (zu Ps. 77 [78], 7): „Nonne haec est hodie omnium devotorum querela, quod incarnatio et passio Christi adeo in oblivionem venit, ut vix Christianismus appareat? Omnibus lachrymis amplior haec miseria. Ipse enim praecepit, ut sicut signaculum super cor nostrum eum poneremus, ut coma nostra esset purpura regis, labia nostra sicut vitta coccinea, et manus myrrham primam distillarent, et utrumque postem sanguine ejus tingeremus, et in fenestra cum Raab vittam coccineam figeremus. Quae omnia hoc volunt, ut corde, ore, manu et toto sensu memoriam passionis ejus haberemus. Igitur non agere gratias pro redemptione, pro morte et cruce sua et non affici in illis, non sapere eadem, hoc ipsum est oblivisci operum Domini.“

nach dem Himmel, trachten zu können. Zuerst trachte man nach der Welt, um sie zu genießen, ehe sie vergehe, und dabei glaube man, nachher werde auch der Himmel noch reichlich zu haben sein. Wenigstens handele man, als ob man so denke und mit den Leuten, welche Weish. Sal. 2 geschildert würden, spreche: „Lasset uns mit Rosen uns bekränzen, ehe sie verwelken, denn wie ein Schatten, der dahin fährt, ist unser Leben" [1]). Gleich im Anfang der Erklärung zu Ps. 68 (69), wo er von den drei verschiedenen Verfolgungs- oder Leidenszeiten der Kirche und den in ihnen vorwiegenden verschiedenen Hauptübeln und Hauptversuchungen handelt und

---

1) Ebendas. Bd. I, S. 296 f.: „Securitas omni adversitate pejor et terribilior est. Quare eam sic time et fuge, sic abominare, sic eam suspectam habe, tamquam sit omnium maxima adversitas, eo quod inducit somnum et deficere oculos facit. Et tali memoriali illam tibi dissuasam tene, quia prosperitas est duplex adversitas, et securitas bis periculum est. (Die Worte sind von Luther unterstrichen, der am Rande auf Augustin zu Ps. 69 verweist.) Non est major iniquitas, quam summa aequitas, non major injustitia, quam summa justitia, non majus damnum, quam maximum lucrum, sic non major adversitas, quam prosperitas, nec majus periculum, quam nullum periculum. Ratio est, quia incautos facit. Cum enim dixerint: pax et securitas etc. Nihil salvum, ubi omnia salva. Nihil ita aegrum, quam per omnia sanum. Nulla tentatio, omnis tentatio; nulla persecutio, tota persecutio. Sic enim diabolus nunc ecclesiam impugnat maxima persecutione, quia scilicet nulla persecutione, sed securitate et otio. Vae ergo nobis, qui ita praesentibus abripimur et insensati viscum diaboli non intelligimus. Nos quidem facimus, sicut stultus haeres, qui relictos amplissimos a parentibus thesauros non nisi prodigere novit, non autem augere, sed semper de cumulo aufferre. Ita pontifices et sacerdotes profundunt gratias et indulgentias sanguine Christi et martyrum congregatas et nobis relictas, ut non putent, sese necesse habere augere illum thesaurum, nec aliter remissionem peccatorum et regnum coelorum acquirere nisi illorum meritis, cum tamen nemo possit participare communi bono, qui non etiam symbolum suum addiderit. Accipere enim de thesauro ecclesiae et non etiam addere est impossibile et frustanea praesumptio. Verum ipsi putant, sese habere in praesidio et promptu repositum hunc thesaurum, ut, quanto velint, eo utantur. Ideo securi tradunt se in omnia, quae sunt mundi, quia scilicet thesaurus ille permanet, mundus autem transit. Ideo, cum utrumque quaerant, prius mundum

die damalige Zeit, die dritte, als die der Lauen und Schlechten charakterisiert [1]), legt er den Zusammenhang des Ablaßwesens mit dem Grundübel seiner Zeit in folgender Weise dar. Überdruß und Gleichgültigkeit (acidia) herrschten bereits so sehr, daß überall zwar viel Gottesdienst sei, aber nur in buchstäbischer, äußerlicher Weise, ohne Herz und Geist. Nur sehr wenige seien von lebendigem Eifer beseelt. Und das habe ganz allein darin seinen Grund, daß man glaube, man sei etwas und leiste genug. Deshalb strenge man sich nicht an; man wende keine Gewalt an; man mache vielmehr den Weg zum Himmel leicht durch Abläße und durch bequeme Lehren, daß nämlich ein einziger Seufzer genug sei [2]).

Dem Zusammenhange zwischen den Abläßen und den leichten, laxen Lehren und Praxen hinsichtlich der Reue und der Erlangung der Sündenvergebung muß man nachgehen, um das Verderbliche der Abläße zu erkennen.

---

quaerunt, ne praetereat, postea abunde coelum sibi superesse credentes. Putant, inquam, scilicet sic agunt, ut facto ita sentire videantur et illud Sap. 2 dicere: Coronemus nos rosis, antequam marescant; umbrae enim transitus est vita nostra. Sed timeo, ne sicut prodigis haeredibus contingit ita et nobis contingat, scilicet prodactis et consumptis omnibus bonis mendicare et omnem necessitatem cum ignominia sustinere. Non quod thesaurus ecclesiae sit consumptibilis, sed nobis dico consumptibilis. Est enim infinitus in se, sed non in nobis, quia minor pars eo participat."

1) Vgl. meine oben angeführte Schrift: Die Stellung Luthers u. s. w., S. 25 ff.

2) Luthers Vorles. Bd. I, S. 287: „acidia jam regnat adeo, ut ubique sit multus cultus Dei, scilicet literaliter tantum, sine affectu et sine spiritu, et paucissimi ferventes. Et hoc fit totum, quia putamus nos aliquid esse et sufficienter agere, ac sic nihil conamur et nullam violentiam adhibemus, et multum facilitamus viam ad coelum, per indulgentias, per faciles doctrinas, quod unus gemitus satis est."

Die scholastische Lehre von der Reue und von der Absolution.

Nach der scholastischen Theologie wird die Vergebung der nach der Taufe begangenen schwereren Sünden, der Todsünden, durch die Buße erlangt. [1]). Das Sakrament der Buße wird konstituiert einerseits durch die priesterliche Absolution, welche die forma des Sakramentes bildet, und anderseits durch die Buße des Pönitenten, die aus Reue, Beichte und Genugthuung besteht und mit diesen ihren drei Teilen die materia des Sakramentes ausmacht. Die Reue, welche zugleich in Gehorsam gegen die Ordnung Gottes das Gelübde der Beichte zum Empfang der priesterlichen Absolution wie auch das Gelübde der Genugthuung in sich schließt, ist nach der Lehre der Scholastik als causa dispositiva, die den Sünder zum Empfang der gerechtmachenden Gnade disponiert, unbedingt notwendig zur Erlangung der Sündenvergebung. Ohne die Reue nützt der Empfang der priesterlichen Absolution nichts, während in verhindernden Notfällen der Mangel der priesterlichen Absolution bei stattfindender Reue nicht schadet.

So steht die Notwendigkeit der Reue als Bedingung der Sündenvergebung außer Zweifel. Das ist es, worauf die Vertreter der römischen Kirche sich berufen. Aber die Scholastik unterscheidet nun zwei Arten der Reue. Sie unterscheidet nämlich zwischen der genügenden Reue und zwischen der unvollkommenen Reue, zwischen contritio und attritio. Und sie unterscheidet demgemäß auch zwischen zwei Arten der Erlangung der Sündenvergebung durch die Reue.

Die Reue, die ihrem Wesen nach als Akt des Willens gefaßt wird, wird zunächst im allgemeinen definiert als Verabscheuung der begangenen Sünde (detestatio, displicentia commissi peccati), somit als der Wille, daß man die Sünde nicht begangen haben möchte, welcher Wille den Willen einschließt, die Sünde nicht wieder

---

1) Die nachfolgende Darstellung stützt sich vornehmlich auf Gabr. Biel Comment. in IV. libr. sententt. dist. 14, qu. 1 u. 2, und dist. 16, qu. 1.

zu begehen. Der Schmerz über die Sünde, sofern derselbe passio nicht actio ist, ist nicht die Reue selbst sondern ein Effekt derselben. Die so gegebene Definition genügt jedoch, wie weiter geltend gemacht wird, noch nicht, um auszudrücken, was zur Reue erforderlich ist, damit durch sie die Vergebung der Sünden erlangt werde. Damit dies der Fall sei, muß die Reue eine genügende sein (contritio sufficiens, dispositio congrua). Das ist sie nur dann, wenn sie sich einmal auf alle zu bereuenden Sünden bezieht, soweit nicht ignorantia invincibilis, welche entschuldigt, im Wege steht, und wenn sie sodann rechter Art ist (debita circumstantia), vornehmlich hinsichtlich des Zwecks oder des Motivs. Die Reue kann aus verschiedenen Motiven hervorgehen und so verschieden „circumstantiiert" sein. Der Sünder kann nämlich die Sünde verabscheuen „vel propter poenam aeternam vel temporalem solum; vel propter privationem praemii; vel propter peccati turpitudinem praecise; vel propter confusionem et contemptum hominum; vel propter superbiam, ut aliis peccatoribus praeferatur; aut propter vermis inquietudinem, seu propter finem ultimum, quia Dei offensivum." Nur wenn die Sünde um des höchsten Zwecks, um Gottes willen verabscheut wird, weil sie nämlich eine Beleidigung Gottes ist, also nur dann wenn die Reue in der Liebe gegen Gott gegründet ist, ist sie genügend, um die Vergebung der Sünden zu erlangen. Ohne die Liebe gegen Gott kann man die Gnade Gottes nicht finden. Beruht das Mißfallen an der begangenen Sünde auf anderen Motiven, z. B. auf der Furcht vor der Strafe oder auf der Unruhe des „Wurms", so ist sie nicht genügend zur Erlangung der Sündenvergebung; sie ist dann nicht contritio, sondern nur attritio, unvollkommene Reue. Die attritio kann eine Stufe zur contritio werden, aber diese letztere entsteht erst, wenn es zur Liebe gegen Gott kommt, und zwar zur Liebe gegen Gott um Gottes willen, amore amicitiae, im Unterschiede von dem amor concupiscentiae gegen Gott, womit man Gott nicht um sein selbst willen, sondern wegen des Guten liebt, das man von ihm zu empfangen begehrt.

Von der genügenden Reue, von der contritio, wird gelehrt, daß dem Menschen um ihretwillen, sobald sie zustande kommt, sobald damit die dispositio congrua ad gratiam beschafft ist, die Eingießung

der gerechtmachenden Gnade und die Sündenvergebung zuteil werden, nach dem Satze, daß, wenn der Mensch thut, was er vermag (quod in se est), die Gnade nicht fehlt. Daraus ergiebt sich für die Scholastik weiter der Satz über die Absolution oder das Sakrament der Pönitenz, daß dadurch, wenn die genügende Reue vorangegangen sei, die gerechtmachende Gnade und die Sündenvergebung nicht erst mitgeteilt werde. Diese Mitteilung geschieht nach der Scholastik in dem Moment, in welchem die Reue zur genügenden wird. Die Absolution kann dann diese Mitteilung nur als eine bereits geschehene bezeichnen und erklären. Eine Gewißheit über die Erlangung der Sündenvergebung kann somit die Absolution in solchem Fall nicht begründen, wenn der Pönitent nicht der Genugsamkeit seiner Reue und der durch sie erlangten Sündenvergebung gewiß ist.

Nach der Scholastik bedarf es nun aber der genügenden Reue nicht notwendig, um die Vergebung der Sünden zu erlangen. Nach ihr ist das vielmehr auch bei unvollkommener Reue möglich. Dann braucht die Reue nicht auf der Liebe gegen Gott zu beruhen. Es genügt, daß sie die Furcht vor der Strafe zum Motiv hat. Die Sündenvergebung wird dann freilich nach der Scholastik nicht schon durch die Reue selbst erlangt, sondern erst durch das Bußsakrament, durch die priesterliche Absolution. Durch die Kraft des Sakramentes soll nämlich die unvollkommene Reue die notwendige Ergänzung finden, die attritio zur genügenden, zur wahren Reue, zur contritio werden.

In dieser Doppelheit des Begriffs von der Reue, worin sich der Mangel des wahren Begriffs von der Reue darlegt, liegt der Schaden der semipelagianischen Lehre der mittelalterlichen Kirche offen vor. Der Begriff der genügenden Reue repräsentiert die strengere Haltung der kirchlichen Lehre des früheren Mittelalters, die sich aber, da sie selbst semipelagianisch falsch begründet und gefaßt war, nicht zu behaupten vermochte, sondern immer mehr der laxeren Haltung weichen mußte, durch welche die Konsequenz der falschen semipelagianischen Grundlage des mittelalterlichen Systems immer rückhaltloser vollzogen wurde.

Mit der genügenden Reue, die die Liebe zu Gott, die Gott

über alles liebt, zur Voraussetzung haben soll, war eine sehr ernste Forderung gestellt. Zwar schränkte man den Sinn der Forderung ein. Man sagte, die Forderung des Gesetzes, daß man Gott lieben solle von ganzem Herzen und von allen Kräften, verpflichte nur soweit, als die Unvollkommenheit und Schwachheit des menschlichen Lebens es zulasse [1]). Damit war der Abschwächung ins Unbestimmte hinein Raum gegeben. Immer blieb jedoch in thesi die Erlangung der Sündenvergebung davon abhängig, daß der Pönitent in der Liebe stehe, die Gott über alles liebt. Und damit blieb sie zugleich eine sehr unsichere und zweifelhafte, denn je ernster man es mit der Forderung der Liebe nimmt, die Gott über alles liebt, desto schwerer wird man zu der Gewißheit, sie erfüllt zu haben, gelangen können. Im strengen Sinn genommen, ist die mit der genügenden Reue gestellte Forderung eine solche, die überall nicht erfüllt werden kann. Sie fordert die Liebe, die Gott über alles liebt, also die Tugend des neuen, wiedergeborenen Lebens von dem alten natürlichen Menschen, denn sie fordert sie als die notwendige Voraussetzung und Bedingung dafür, daß dem aus dem Stande der Gnade gefallenen Menschen die gerechtmachende Gnade und die Vergebung der Sünden wieder zuteil werde. Nur im Widerspruch mit der Lehre von der genügenden Reue konnte es zur wahren Liebe gegen Gott dadurch kommen, daß man im hoffenden Glauben an die in Christo zu findende Vergebung der Sünden die Befriedung des Gewissens vorwegnahm.

Der falschen und unsicheren Strenge der genügenden Reue trat die Laxheit der unvollkommenen Reue zur Seite, durch welche der Ernst der Buße gänzlich gebrochen wurde. Mit der unvollkommenen Reue ist nicht viel gefordert. Es ist in der That sehr wenig, wenn Scotus fordert, der attritus müsse das Sakrament mit dem Willen empfangen, das Sakrament der Kirche empfangen zu wollen, und dürfe beim Empfang des Sakramentes nicht den Willen zur Begehung einer Todsünde haben. Und auch Thomas fordert nicht

1) Vgl. z. B. die auf Thomas gestützten Anmerkungen zu Bernhard de dilig. Deo, c. 10, n. 29. in der Mabillonschen Ausgabe bei Migne, Patrol. lat. Bd. CLXXXII, S. 991 f.

mehr, wenn er von dem attritus sagt, daß er nicht vollkommen zur Gnade disponiert sei, ohne die Grenzen der zulässigen Unvollkommenheit näher zu bestimmen [1]). Eine tiefergehende Sinnesänderung ist damit noch nicht gegeben, wenn jemand nur aus Furcht vor der Hölle die begangenen Sünden beklagt, wegen derselben durch das kirchliche Sakrament die Vergebung zu erlangen wünscht und dabei nicht den Willen hat, auch künftig Todsünden begehen zu wollen, sondern vielmehr aus Furcht vor der Strafe wünscht, künftig so viel als möglich von Sünden frei zu bleiben. Solche vorübergehende oberflächliche Bewegungen der Angst wegen der Höllenstrafen schützen vor dem Rückfall in die Sünden nicht. Wer nur aus Furcht vor der Strafe die Sünden beklagt, der hat noch nicht aufgehört, die Sünde selbst lieb zu haben, dessen Herz ist

1) Es ist von Interesse, wie sich Joh. v. Paltz über diesen Punkt ausspricht. Joh. v. Paltz war Mitglied des Augustinerordens, in welchem er in hohem Ansehen stand. Im Dienst des Bischofs Raimund von Gurk, der seit 1490 als päpstlicher Legat den Jubiläumsablaß in Deutschland betrieb, war er als Ablaßprediger in Thüringen, Meißen und in der Mark thätig. Er ist im Jahr 1511 gestorben. Luther ist also noch gleichzeitig mit ihm Mitglied des Augustinerordens gewesen. (Vgl. über Joh. v. Paltz Kappens Kleine Nachlese, T. IV, S. 424 ff., und Dr. Th. Kolbe, Die deutsche Augustiner-Kongregation u. s. w. 1879, S. 174 ff.) In seiner „Coelifodina", die 1510 erschien, sagt Joh. v. Paltz, niemand sei so notwendig wie der Priester; denn der wahrhaft Reuigen seien sehr wenige, zur unvollkommenen Reue aber könne es auf irgendwelche Weise jeder bringen, und dem unvollkommen Reuigen könnten die Priester helfen und ihn durch ihren Dienst zu einem vollkommen Reuigen und somit selig machen. („Paucissimi sunt vere contriti, ergo paucissimi salvarentur sine sacerdotibus: possunt autem omnes aliquo modo fieri attriti, et tales possunt sacerdotes juvare et eorum ministerio facere contritos et per consequens possunt eos salvare.") Es gebe, heißt es in einer andern Stelle dieser Schrift, keinen so verzweifelten Sünder, der nicht Ablaß erhalten könnte, wenn er einen einsichtigen und getreuen Informator habe. („Non potest esse peccator adeo desperatus, quin posset consequi indulgentias, si habuerit intelligentem et fidelem informatorem et voluerit facere, quod potest, et habeat attritionem aliqualem, quae tunc in sacramentis sibi succurritur et imperfectum ejus tollitur, et informis attritio id est caritate carens formatur per gratiam sacramentalem.") Vgl. Kolbe a. a. O., S. 187 u. S. 191.

noch nicht von der Liebe zur Gerechtigkeit erfüllt und durch dieselbe mit der Gerechtigkeit verbunden, dessen Wille ist noch nicht der neue, gute Wille geworden. Und deshalb sind alle vorübergehende Vorsätze, um der gefürchteten Strafe willen von den Sünden zu lassen, ohne dauernde Kraft. Das ist es, was Luther gegen die attritio geltend macht. In der Predigt, die er am Abend des 31. Oktober 1517 nach dem Anschlag der Thesen hielt, sagt er von der attritio, welche gewöhnlich „Galgenreue" genannt werde, daß sie eine unechte sei. Das werde leicht aus dem Umstande ersehen, daß die, welche bloß in solcher Reue stehen, sofort wieder in die Sünde zurückfallen, und daß sich dieser Wechsel von Reue und Fallen oft bei ihnen wiederhole. Solche schmerze weniger die Sünde als die Strafe der Sünde; nichts anderes mißfalle ihnen als das Mißfallen Gottes an der Sünde. Sie möchten lieber, daß die Sünde Gott gefalle, und so wünschten sie, daß Gott ungerecht sei [1]).

In der Zeit vor der Reformation war übrigens die Lehre von der Erlangung der Sündenvergebung durch das Sakrament der Buße bei unvollkommener Reue noch nicht zur allgemeinen Anerkennung gelangt. Es fehlte nicht an scholastischen Autoritäten, welche diese Lehre, die der herrschenden Beicht- und Bußpraxis zu

1) Opp. lat. v. a. Bd. I, S. 184. Petrus de Palude in seinem Kommentar zum 4. Buch der Sentenzen spricht sich dahin aus, daß die Ablässe ganz besonders für die rückfälligen Sünder, die sich nicht leicht das ganze Jahr einer Todsünde enthalten könnten, nützlich und sicherstellend sei. Solche rückfällige Sünder brauchten nämlich nur einen einzigen Tag oder eine einzige Stunde sich vor Todsünden zu hüten. Wenn sie sich nur in dieser Stunde in guter Verfassung befänden, d. h. in solcher Reue, wie sie erforderlich sei, um durch die Absolution die Vergebung der Sünden zu erlangen, also im Stande der attritio, so nützten ihnen die Indulgenzen, während ihnen eine lange dauernde Pönitenz, welche durch Todsünde immer wieder zunichte gemacht werde, nichts nütze. „Et propter hoc maxime sunt utiles indulgentiae et securae peccatoribus, qui saepe recidivant et non facile abstinent per totum annum a mortali, sicut abstinent uno die vel hora: propter quod prosunt eis saepe indulgentiae, quia illa hora sunt in statu bono, quibus non prodest diutina poenitentia saepe per mortale mortificata." Vgl. Dr. E. Bratke, Luthers 95 Thesen und ihre dogmenhistorischen Voraussetzungen, 1884, S. 87. Vgl. außerdem ebendas. 117 ff. die näheren Mitteilungen über die Lehre des Joh. v. Paltz.

grunde lag, als eine unrichtige und unbegründete bestritten. So gehörte Gabriel Biel zu den Gegnern derselben [1]).

1) Gabr. Biel unterscheidet inbetreff der Frage, ob und inwiefern durch das Sakrament bei unvollkommener Reue die Sünden getilgt werden können, drei verschiedene Meinungen. Nach dem Lombarden löst der Priester durch die Absolution, quia ostendit ligatum vel solutum, woraus folgt, daß durch das Sakrament der Pönitenz die Schuld nicht erlassen wird, sie ist vielmehr von Gott wegen der vorhergehenden, freilich das Gelübde der sakramentlichen Beichte zur Erlangung der priesterlichen Absolution einschließenden Reue erlassen, bevor das Sakrament in effectu empfangen ist. Dagegen meint Scotus, daß auch durch die Kraft des Sakraments die Schuld erlassen wird in Fällen, wo die vorhergehende attritio durch sich den Empfang der Sündenvergebung nicht erwirkt. Scotus macht geltend, die Meinung des Lombarden entziehe dem Sakrament und der Gnade zu viel, da nach dessen Meinung durch das Sakrament niemals die Sünde getilgt werde, sondern die Tilgung der Sünde durch die contritio dem Sakrament notwendig vorangehen müsse, wenn es würdig solle empfangen werden. Dem Sakrament wäre dann die Wirkungskraft zur Mitteilung der gratia prima abgesprochen, dasselbe entspräche nicht seinem Begriff, wonach es signum gratiae efficax sei. Wenn ein attritus das Sakrament mit dem Willen empfange, das Sakrament der Kirche zu empfangen, und „sine obice peccati mortalis actualiter in facto vel in voluntate inhaerentis“, so empfange er die sakramentliche Gnade, Sündenvergebung und gratia prima, zwar nicht aus Verdienst, da die innere Disposition dazu nicht genügend war, „sed ex pacto dei assistentis suo sacramento ad effectum illum, ad quem instituit sacramentum.“ So erfordere die Erlangung der Sündenvergebung durch das Sakrament weniger als die Erlangung durch die vorhergehende Reue, da sie nur verlange die Intention, das Sakrament zu empfangen ohne obex gegen die Wirkung desselben. Gabr. Biel bestreitet diese Meinung des Scotus. Dieselbe würde, meint er, sehr annehmbar sein, wenn sie nur festen Grund in der Schrift und den Vätern hätte, denn sie erleichtere den Weg zur Gnade vermittelst des Sakraments sehr, da man dessen sattsam gewiß sein könne, ob man den Willen habe, das Sakrament zu empfangen, und ob man nicht actu in Todsünde begriffen sei, und nicht den Vorsatz habe, künftig Todsünde zu begehen. Allein gegen dieselbe sprächen die folgenden Gründe. Zur Justifikation der Gottlosen sei eine Disposition des Subjekts zur Gnade nötig, durch welche die Sünde ausgetrieben werde. Gott verlange einen Akt des Willens in Beziehung auf die die Eingießung der Gnade verhindernde Sünde, gemäß der Epheserstelle: Surge, qui dormis, et exsurge a mortuis et illuminabit te Christus. Dieser Willensakt, welcher in der detestatio der Sünde bestehe, müsse aber zugleich eine Bewegung des

Erst durch das Tridentinische Konzil ist im Gegensatz gegen die Reformation die Lehre von der attritio kanonisiert wor=

Willens in Beziehung auf Gott sein, welche in der Bekehrung zu Gott durch die Liebe bestehe, gemäß dem Wort bei Sacharja: „Convertimini ad me, et ego convertor ad vos“, und nach jenem Wort des Jakobus: „Appropriate deo, et appropinquabit vobis.“ Wir nähern uns aber Gott nicht durch die Füße, sondern durch die Liebe. So sei also die geforderte Reue, durch welche man sich von der Sünde zu Gott wende, nicht ohne die Liebe gegen Gott möglich. Dasselbe folge auch aus folgender Betrachtung. Wie sich in der Sünde eine Abwendung von Gott zur Kreatur vollziehe, welche mehr geliebt werde als Gott, so müsse man sich in der Bekehrung notwendig von der Kreatur und der Sünde abwenden wegen Gottes, indem man aus Liebe gegen Gott die Kreatur verachte; erst so bilde die Bekehrung den entsprechenden Gegensatz gegen den Fall. Deshalb nehme Augustin (de civ. dei XIV. c. ult.) eine zwiefache Liebe als die Wurzeln der beiden Reiche, der Gerechten und der Verworfenen, an, nämlich die Liebe gegen Gott bis zur Verschmähung seiner selbst und die Liebe zu sich selbst bis zur Verschmähung Gottes. „Unde omnis justus habet in se amorem dei usque ad contemptum sui, et omnis reprobus amorem sui usque ad contemptum dei; unde necessario sequitur, quod in justificatione impii relinquatur amor sui, qui dictus est, et assumatur amor dei, et per consequens ad justificationem impii requiritur motus liberi arbitrii in deum per amorem dei.“ Auch nach 1 Joh. 3: „Qui non diligit, manet in morte“, stehe es fest, daß niemand ohne die Liebe gegen Gott vom Tode aufstehe. Übrigens bleibe trotzdem die sakramentale Kraft des Sakraments gewahrt. Denn habe auch der Konfitent durch die vorhergehende contritio die Sündenvergebung bei Gott und inbetreff der Schuld erlangt, so werde er doch durch die priesterliche Absolution von der Kirche und inbetreff der Strafe absolviert, da durch die Kraft der Schlüssel etwas an zeitlicher Strafe erlassen werde über diejenige hinaus, welche wegen der vorhergehenden contritio erlassen sei. Außerdem wirke das Sakrament zur Tilgung der Sünde insofern, als ja die contritio das Gelübde inbetreff seines Empfanges einschließe, und so das Sakrament, noch ehe es erteilt werde, in der contritio in gewisser Weise so wirke, wie die Sakramente überhaupt kausativ seien inbetreff ihrer effectus, nämlich nur als kräftige Zeichen der sich vollziehenden Gnade. Ferner, wenn auch bereits vor Erteilung des Sakraments die gratia prima eingegossen werde, so werde doch „in termino absolutionis sacramentalis“ in dem Moment, in welchem die priesterliche Absolution gesprochen werde, ein anderer Grad der Gnade erteilt, wodurch die frühere Gnade vermehrt werde. Nachdem Gabr. Biel die Ansicht des Scotus zurückgewiesen hat, bezeichnet er als eine mittlere Meinung zwischen der des Lombarden und der des Scotus die des Thomas,

den [1]). Aber das hinderte nicht, daß sie schon im Mittelalter die herrschende in der Kirche wurde. Sie war von den größten scholastischen

Bonaventura u. a., wonach zuweilen die vorhergehende dispositio nicht genügend sei, nur attritio oder poenitentia informis, aber durch das hinzutretende Sakrament, wenn obex nicht hindere, die Unvollkommenheit jener attritio ergänzt, Vergebung der Sünde und Gnade mitgeteilt und durch diese die attritio zur formata gemacht werde, sodaß dieselbe contritio genannt zu werden verdiene. (Thomas, Summa p. III, qu. XVIII, art. 1, heißt es: „Et sic patet, quod potestas clavium ordinatur aliquo modo ad remissionem culpae non sicut causans, sed sicut disponens ad eam: unde si ante absolutionem aliquis non fuisset perfecte dispositus ad gratiam suscipiendam, in ipsa confessione et absolutione sacramentali gratiam consequeretur, si obicem non poneret.") Bei dieser Meinung bleibt ganz unbestimmt, worin der Mangel der vorhergehenden Reue bestehen soll, und damit ist alles ins Unsichere gestellt. Gabr. Biel bestreitet auch diese Meinung. Ist die vorhergehende Reue ungenügend, weil sie nicht auf der Liebe gegen Gott ruht, so kann aus den schon gegen Scotus angeführten Gründen die Gnade nicht gegeben werden; beruht dagegen die Reue auf der Liebe gegen Gott, so kann ihr die Gnade nicht fehlen. Wie intensiv oder wie schwach in diesem Falle die Reue ist, ändert darin nichts, daß die Gnade eingegossen wird, bedingt nur einen verschiedenen Grad der eingegossenen Gnade. „Est ergo detestatio remissa peccatorum (tum propter deum tamquam propter ultimum finem) dispositio ad remissam et intensa ad intensam gratiam." Der Grund ist, weil Gott geneigter ist zum Erbarmen, als zum Verdammen nach Ps. 144: „Miserationes ejus super omnia opera ejus."

1) Conc. Trid. sess. 14, c. 4: „Illam vero contritionem imperfectam, quae attritio dicitur, quoniam vel ex turpitudinis peccati consideratione, vel ex gehennae et poenarum metu communiter concipitur, si voluntatem peccati excludat, cum spe veniae, declarat, non solum non facere hominem hypocritam et magis peccatorem, verum etiam donum Dei esse, et Spiritus S. impulsum, non adhuc quidem inhabitantis, sed tantum moventis, quo poenitens adjutus viam sibi ad justitiam parat. Et quamvis sine sacramento poenitentiae per se ad justificationem perducere peccatorem nequeat, tamen eum ad Dei gratiam in sacramento poenitentiae impetrandam disponit." — Es ist in der Gegenwart sehr gewöhnlich geworden, den Zustand der nachreformatorischen römischen Kirche im Vergleich mit dem Zustande der Kirche, welchen Luther vorfand, für einen viel besseren anzusehen, und man rechnet es dann der Reformation als Ruhm an, daß durch sie auch die römische Kirche eine ganz andere geworden sei. Dabei legt man ein ganz grundloses Gewicht auf den Umstand, daß gewisse grobe

Autoritäten, vertreten. Zugleich galt der Satz, daß eine Meinung, welche von anerkannten kirchlichen Autoritäten vertreten war, trotz des Widerspruchs, den sie noch fand, für eine probable zu gelten habe, d. h. für eine solche, die nicht als unberechtigte in der Kirche zurückgewiesen werden dürfe. Wie hätte es also verhindert werden können, daß man sich immer allgemeiner dem bequemen Wege der Sündenvergebung durch das Sakrament der Buße bei bloßer attritio zuwandte? Bezeichnend für diesen unaufhaltsamen Gang der Dinge ist die Stellung, welche Scotus zur genügenden Reue, zur contritio, nimmt. Scotus, welcher die laxeste Ansicht von der bei bloßer attritio durch das Bußsakrament zu erlangenden Sündenvergebung vertritt, faßt die Erfordernisse der genügenden Reue strenger als andere. Er faßt strenger, was in der Forderung der Liebe gegen Gott liegt, die Gott über alles liebt. Das konnte freilich in solchem Zusammenhange nur dazu dienen, die Erlangung der Sündenvergebung durch das Sakrament der Buße bei bloßer attritio als die leichtere und sicherere zu empfehlen. Wer viel leichter und dabei zu-

---

Mißbräuche mehr zurückgedrängt sind. In der Hauptsache ist das Verhältnis das, daß sich die nachreformatorische römische Kirche im Gegensatze gegen die Reformation mit dem Falschen der vorreformatorischen Kirche viel ausschließlicher und unbedingter identifiziert hat. Das zeigt sich vor allem auch darin, daß die falsche Lehre von der attritio und von der Erlangung der Sündenvergebung bei bloßer attritio durch das Bußsakrament, also eben diejenige Lehre, in der das falsche System praktisch gipfelt, erst durch das Tridentinische Konzil kanonisiert worden ist, während dieselbe vor Luther noch offen in der Kirche bestritten werden konnte. Nimmt man hinzu, daß durch das Tridentinische Konzil zwar gewisse Mißbräuche beim Ablaßwesen beseitigt sind, das falsche Ablaßwesen selbst aber in vollem Bestand gelassen ist, so daß Perrone (Praelect. theol. tract. de indulg. n. 26) sagen kann, die Mittel zur Erwerbung der Ablässe seien so vervielfacht, daß kaum jemand zu finden sein möchte, der nicht Überfluß an ihnen hätte, so hat man vor Augen, daß das tiefe Verderben selbst, wie es auf der Lehre von der attritio und den Ablässen beruhte, wenn auch in etwas anderen Formen doch im wesentlichen unverändert fortbesteht, so daß es denn auch nicht Wunder nehmen kann, daß sich nicht bloß ein Janssen, sondern auch ein römischer Theologe wie Hefele und zwar der frühere Hefele vor 30 Jahren offen Tetzels als eines tadellosen Mannes annehmen können, der die schwierige Lehre vom Ablaß sehr gut verstanden habe.

gleich mit größerer Sicherheit als bloßer attritus durch das Bußsakrament die Vergebung der Sünden erlangen zu können meint, wird in der Regel geneigt sein, von dem viel schwereren und dabei zugleich unsichereren Wege der genügenden Reue abzusehen.

Mit der Lehre von der attritio, die der herrschenden Beicht- und Bußpraxis zugrunde lag, und durch die der Ernst der Buße gebrochen, die wahre Buße beseitigt war, verbanden sich nun noch weiter die Ablässe, und durch sie — das ist ihre Stellung in dem falschen System, gegen welches sich Luther richtete — wurde die falsche Sicherheit des laxen Buß- und Beichtwesens zu ihrer äußersten Vollendung gebracht.

Der Ablaß.

Nach der scholastischen Lehre wird durch contritio oder bei bloßer attritio durch die priesterliche Absolution mit der Vergebung der Sünden der Erlaß der ewigen Strafen für dieselben erlangt. Von den ewigen Strafen, welche mit der Vergebung der Sünden erlassen werden, unterscheidet die Scholastik aber zeitliche Strafen, welche Gott zur Genugthuung für die Sünden auch von denen fordern soll, denen die Vergebung der Sünden und der Erlaß der ewigen Strafen zuteil geworden ist. Und von diesen zeitlichen Strafen wird weiter gelehrt, daß sie, soweit sie nicht durch die in der Beichte aufgelegten Bußstrafen in diesem Leben abgebüßt sind, nach dem Tode im Fegfeuer erlitten werden müssen. Auf diese zeitlichen Strafen beziehen sich die Ablässe. Durch die Ablässe werden diese zeitlichen Strafen erlassen. Und es ist richtig, wenn römischerseits geltend gemacht wird, daß nach der römischen Lehre durch die Ablässe **nur** diese zeitlichen Strafen erlassen werden. Auch zur Zeit Luthers, auch von Tetzel ist von den Ablässen nichts anderes behauptet worden. Aber dadurch, daß die Ablässe bloß auf den Erlaß der zeitlichen Strafen eingeschränkt sind, ist das Verderbliche derselben nicht be-

seitigt. Es fragt sich vielmehr, welche Wirkung der Erlaß der zeitlichen Strafen, welcher durch eine unbedeutende Geldgabe mit den Ablässen zu erlangen war, in der Verbindung mit der falschen Lehre von der Reue und der Erlangung der Sündenvergebung durch das Pönitenzsakrament bei bloßer attritio haben mußte.

Denkt man bloß an die contritio und bei derselben an eine wahrhafte Reue, so können die Ablässe, wenn sie als Erlaß bloß der zeitlichen Strafen eine solche Reue zur notwendigen Voraussetzung haben, als etwas Unschuldigeres erscheinen. Sie treten dann unter den Gesichtspunkt des Erlasses von Strafen, welche nach evangelischer Lehre gar nicht in Betracht kommen, und durch deren Erlaß das, was mit der Reue zur Erlangung der Sündenvergebung gefordert wird, ganz unberührt bleibt. Aber wie stellt sich die Sache hinsichtlich derer, die bei unvollkommener Reue durch die priesterliche Absolution Vergebung der Sünden und Erlaß der ewigen Strafen erlangen? Sie, deren vorübergehende Ansätze zur Reue ohne wirkliche Sinnesänderung nur auf der Furcht vor den Strafen beruhen, und die so leicht den Erlaß der ewigen Strafen durch die priesterliche Absolution erlangen, werden nun auch auf die leichteste Weise durch die Ablässe von der Furcht vor den Fegfeuerstrafen befreit. So werden sie, in denen der sündige Wille ohnehin der herrschende geblieben ist, auch nicht mehr durch die Furcht vor den Fegfeuerstrafen, die sie sich durch Todsünden zuziehen, von der Begehung solcher Sünden zurückgehalten. Sie können ja immer wieder auch noch am Ende eines in groben Sünden verbrachten Lebens bei unvollkommener Reue aus bloßer Furcht vor den Strafen, deren Forderung nicht schwer zu erfüllen ist, am wenigsten am Ende des Lebens im Angesichte des Todes, durch priesterliche Absolution und durch Ablässe die volle Freiheit von allen Strafen, von den ewigen und von den zeitlichen im Fegfeuer abzuleistenden Strafen auf die leichteste Art erlangen, wie groß auch die Schuld ist, die sie sich durch die Sünden zugezogen haben.

Das ist es, was Luther im Auge hat, wenn er in seinen ersten Vorlesungen über die Psalmen sagt, im Vertrauen auf die Ablässe, die man immer haben könne, meine man sich sicher dem Leben in

der Welt und ihrem Genusse hingeben zu können, weil man später auch den Himmel noch reichlich haben könne, und wenn er darüber klagt, daß man den Weg zum Himmel leicht mache durch Ablässe und bequeme Lehren, daß nämlich ein einziger Seufzer genüge.

Den vollen Einblick in die Praxis, die sich auf die Verbindung der Ablässe mit den bequemen Lehren von der Reue gründete, gewinnt man, wenn man die Predigten liest, welche Tetzel drucken ließ, um Anweisung zu geben, wie die Ablässe zu empfehlen seien. In einer dieser Predigten spricht er sich, und zwar in voller Übereinstimmung mit der Lehre der römischen Kirche, wie ihm auch Hefele bezeugt, in folgender Weise aus. Man solle den Leuten sagen: Selig sind die Augen, welche sehen, was ihr sehet, welche sehen, daß sie nun sichere Geleitsbriefe haben, womit sie ihre Seelen durch dieses Thränenthal, durch das wütende Meer der Welt, wo so viel Stürme und Gefahren drohen, zum seligen Vaterlande des Paradieses bringen können. Man möge darauf hinweisen, daß das Leben auf Erden ein Kampf sei. Wir haben mit Fleisch, Welt und Teufel zu kämpfen, welche beständig unsere Seele zu verderben suchen. In Sünden hat uns unsere Mutter empfangen, die Stricke der Sünden halten uns gefesselt, und schwer, gewissermaßen unmöglich ist es, ohne göttliche Hilfe in den Hafen des Heils zu gelangen. Denn nicht nach den Werken der Gerechtigkeit, die wir gethan haben, sondern nach seiner heiligen Barmherzigkeit hat er uns selig gemacht. So müsse man denn die Waffenrüstung Gottes anziehen. Man ergreife die sicheren Geleitsbriefe von dem Stellvertreter unsers Herrn Jesu Christi, durch die man die Seele von den Händen der Feinde befreien und, Reue und Beichte vorausgesetzt, ohne irgendwelche Fegfeuerstrafe in das selige Reich Gottes bringen könne. Man möge bedenken, daß man für jede Todsünde eine Buße von sieben Jahren zu leisten habe, entweder in diesem Leben oder im Fegfeuer. Man möge weiter bedenken, wie viele Todsünden man an einem Tage begehe, wie viele in einer Woche, wie viele in einem Monat, wie viele in einem Jahre, wie viele in der ganzen Zeit des Lebens! Fast unzählig seien sie, und eine unendliche Zeit habe man dafür zur Strafe im Fegfeuer zu brennen (fere infinita sunt, et infinitam poenam habent subire in arden-

tibus poenis purgatorii). Durch die Beichtbriefe könne man nun vollständigen Erlaß aller dieser Strafen erlangen, und man wolle nicht den vierten Teil eines Gulden daran wenden, um diese Briefe zu erhalten, durch die man die göttliche und unsterbliche Seele sicher in das Vaterland des Paradieses bringen könne? [1])

Reue und Beichte werden auch hier von Tetzel vorausgesetzt. Man darf aber nicht übersehen, daß damit nichts weiter als die unvollkommene Reue gefordert wird, die durch die priesterliche Absolution zur contritio, zur genügenden Reue, suppliert wird. Von Tetzel wird die Macht der Sünde sehr betont. Er weist darauf hin, daß wir mit Fleisch, Welt und Teufel zu kämpfen haben. Er betont die Notwendigkeit der Gnadenhilfe. Man ist überrascht, wenn Tetzel, durch welchen Luther zu seinem Proteste gegen das falsche Werkgerechtigkeitswesen der römischen Kirche veranlaßt worden ist, geltend macht, daß Gott uns selig gemacht hat nicht nach den Werken der Gerechtigkeit, die wir gethan haben, sondern nach seiner heiligen Barmherzigkeit. Es ist, als ob sich Tetzel in der Richtung der paulinischen Rechtfertigungslehre bewegt, welche von Luther Rom gegenüber vertreten ist. Allein es tritt alles in ein ganz anderes Licht, sobald man beachtet, welchem Zwecke das alles bei Tetzel dienen soll. Wie bei Scotus die strengere Fassung dessen, was mit der contritio gefordert ist, nur dazu dient und dienen soll, um auf den Weg der bloßen attritio zur Erlangung der Sündenvergebung durch das Sakrament der Buße, durch die Vermittelung des Priesters, hinzuführen, so ist es auch bei Tetzel der Fall. Tetzel weist auf die fast unüberwindliche Macht der Sünde und auf die Rettung nicht durch die Gerechtigkeit der Werke sondern durch die Barmherzigkeit Gottes hin, um die Gnade der Ablässe zu erheben, durch welche allein man den Erlaß der Fegfeuerstrafen erlangen könne, die man sich durch die Menge der Todsünden, welche man alle Tage begehe, in so großer Zahl zuziehe, und denen ohne Ablässe auch der unterworfen bleibe, der durch vollkommene Reue die Vergebung der Sünden besitze, während durch Ablässe von ihnen auch der befreit werde, der bei bloß unvoll-

1) Löscher, Vollständ. Reformationsacta u. s. w. Bd. I, S. 148 f.

kommener Reue durch die priesterliche Absolution die Vergebung der Sünden erlange. Tetzel spricht von der Macht der Sünde in falscher Weise; er spricht von ihr in solcher Weise, wie es nur von dem nichtwiedergeborenen natürlichen Menschen, nicht von dem wiedergeborenen Christen gilt. Denn nur von dem nichtwiedergeborenen natürlichen Menschen gilt, was Tetzel sagt, daß ihn die Stricke der Sünden gefesselt halten. Davon sagt Tetzel nichts, daß die Herrschaft der Sünde über den Wiedergeborenen aufgehoben ist, und daß das Leben desselben nicht ein Leben der Sünde, sondern ein Leben des fortdauernden Kampfes des Geistes wider das Fleisch ist, in welchem der Geist den Sieg behalten und das Fleisch immer mehr überwinden und zurückdrängen kann und soll. Als selbstverständlich stellt er es vielmehr hin, daß der Christ an jedem Tage viele Todsünden begehe. Zwar hat man unter Todsünden nach der Lehre der Scholastik nicht bloß grobe Verbrechen und Laster zu verstehen. Nach der Scholastik können Todsünden auch im Herzen geschehen. Das will bei Tetzels Worten nicht übersehen sein. Allein von den unzähligen Todsünden, die der Christ nach Tetzel selbstverständlich immerfort begeht, und für die er bei unvollkommener Reue, die so gut wie keine ist, durch die priesterliche Absolution und durch Ablässe für einen Viertelgulden vollständige Freiheit von allen ewigen und zeitlichen Strafen soll erlangen können, sind auch die schwersten und gröbsten Sünden nicht ausgeschlossen. Und wenn es doch einmal nicht anders sein kann, als daß der Christ, auch nach jeder Absolution, die er erlangt hat, immerfort und täglich wieder viele Todsünden begeht, was kommt denn soviel darauf an, ob diese Todsünden gröbere oder weniger grobe sind, da man doch einerseits infolge jeder Todsünde, auch der mindest schweren, aus dem Stande der Gnade fällt, und anderseits auch für die gröbsten und zahlreichsten Thatsünden ebenso leicht wie für die minder schweren bei bloßer attritio durch priesterliche Absolution und Ablässe vollständige Straffreiheit erlangen kann. Es wird überhaupt gleichgültig, ob man vorübergehend immer von neuem durch attritio, Absolution und Ablässe Erlaß der ewigen und zeitlichen Strafen für die begangenen Sünden erlangt, da man ja doch nach jeder Absolution wieder durch zahlreiche Todsünden den ewigen sowie den zeitlichen

Strafen für diese Sünden verfällt. Es wird alles davon abhängen, daß man nicht in ungesühnten Todsünden stirbt, daß man am Ende des Lebens durch attritio, Absolution und Plenarablaß von den ewigen Strafen und auch von den zeitlichen Strafen, auf deren Menge und Größe es dann nicht ankommt, frei werde. Der ernste Kampf des Christen gegen die Sünde, auch nur die Bewahrung vor groben Sünden und Lastern, hat seine Bedeutung verloren, ist irrelevant geworden [1]). Tetzel dringt darauf, daß man sein Heil nicht auf die Gerechtigkeit der Werke, die man thut, sondern auf die vergebende Barmherzigkeit Gottes gründe. Aber es geschieht das nicht im Sinn der evangelischen Lehre. Tetzel dringt auf die Gnade Gottes in priesterlicher Absolution und päpstlichen Ablässen bei bloßer attritio so, daß dadurch eine Freiheit des Sündigens begründet wird, von dem man nicht abzulassen braucht. Er ermahnt zur Ergreifung der Gnade so, daß er den Ernst der Buße und des Heiligungslebens bricht.

---

1) Paltz, indem er, wie oben erwähnt worden ist, die Notwendigkeit der Priester hervorhebt, weil der wahrhaft Reuigen nur sehr wenige seien, die Priester allein aber durch ihren Dienst die unvollkommen Reuigen zu wahrhaft Reuigen machen könnten, folgert daraus die Pflicht der Laien, Gott dafür zu danken und die Priester zu ehren und zu lieben, und auf den Einwurf der Laien, wenn die Priester sittlich lebten, wollten sie sie lieben und ehren, antwortet er, daß einige Priester einen schlechten Wandel führten, sei Schuld des Volks, denn, wie das Volk so der Priester, stehe geschrieben, und ferner „bist du vielleicht schlechter als jener, der du eine Frau hast, und jener nicht, und doch nicht aufhörst, Ehebruch zu treiben, und jener muß dich absolvieren, wenn du kommst, und du willst kein Mitleid mit ihm haben?" Vgl. Kolde, a. a. O. S. 1877. — Wie offenbar das Verderben war, findet darin eine Bestätigung, daß auch Berthold von Chiemsee in der Schrift „Onus ecclesiae" vom Jahr 1519 in dem Kapitel de indulgentiis et remissionibus darüber klagt, daß durch den Ablaß ein in Sünden alt gewordener Sünder ebenso leicht Erlaß aller Strafen erlange, wie der, der einmal aus Schwachheit des Fleisches in eine Sünde gefallen sei. Vgl. bei v. d. Hardt, Hist. liter. Reformat. p. IV, p. 24.

Die Beichtbriefe.

Die Ausführung Tetzels, auf welche im obigen hingewiesen ist, bezieht sich übrigens nicht auf bloße Plenarablässe, durch welche alle zeitlichen Strafen für alle bis dahin begangenen und noch nicht gesühnten Sünden erlassen werden, und welche also wiederholt erworben werden müssen, sondern auf die sogenannten Beichtbriefe (confessionalia), die sich auch auf die zukünftigen Sünden, auf die Sünden bis ans Ende des Lebens beziehen, und zu deren Erwerbung Reue und Beichte nicht erforderlich waren, deren Erwerbung also auch nicht einmal die bloße attritio voraussetzte. In diesen Beichtbriefen tritt das Verderbliche der Ablässe in besonders prägnanter Weise hervor, wie ja denn auch zur Zeit der Reformation mit Recht ganz besonders diese Beichtbriefe Anstoß erregten. Auch Luther hat sowohl in seinem Schreiben an den Erzbischof von Mainz, mit welchem er die Ablaßthesen demselben übersandte [1]), wie auch in den Thesen selbst [2]) ganz besonders auch auf das Anstößige dieser Beichtbriefe hingewiesen.

Wir müssen auf diesen Punkt auch deshalb noch näher eingehen, da derselbe zu denjenigen gehört, welche in der Gegenwart infolge des bekannten Janssenschen Geschichtswerks zur Sprache gekommen sind.

Janssen wurde von Dr. Kawerau unter anderm auch vorgeworfen, daß er sich über die gewichtige Anklage Luthers wegen der Beichtbriefe, die man erklärtermaßen ohne Reue kaufen könne, voll=

---

1) Opp. lat. v. a. Bd. I, S. 283 f.: „Accedit ad hoc, reverendissime Pater in Domino, quod in instructione illa commissariorum sub T. reverendissimae Paternitatis nomine edita dicitur (utique sine T. P. reverendissimae et scientia et consensu), unam principalium gratiarum esse donum illud Dei inaestimabile, quo reconcilietur homo Deo, et omnes poenae deleantur purgatorii. Item, quod non sit necessaria contritio his, qui animas vel confessionalia redimunt.“

2) Thes. 35: „Non christiana praedicant, qui docent, quod redempturis animas vel confessionalia non sit necessaria contritio.“

ständig ausgeschwiegen habe [1]). Diesem Vorwurfe gegenüber meint Janssen in seiner Schrift „An meine Kritiker" die Grundlosigkeit jener Anklage behaupten zu können. „Daß zur Erlangung eines solchen confessionale", sagt er [2]), „nicht eine vorhergehende Beichte erfordert wurde, ist so selbstverständlich, daß wir fast fürchten, der Leser möchte es für sich als einen Vorwurf der Gedankenlosigkeit auffassen, wenn wir dies auch nur erwähnen wollten. Wer in aller Welt beichtet denn erst seine Sünden, damit er die Erlaubnis erhalte, bei einem durch das confessionale besonders bevollmächtigten Beichtvater seine Beichte ablegen zu können! Wenn nun Luther in seinem bekannten Briefe an den Erzbischof Albrecht von Mainz vom 31. Oktober 1517 unter anderm schrieb, in dessen Instruktion für die Ablaßkommissare sei enthalten, daß Reue für diejenigen nicht nötig sei, welche Beichtvaterprivilegien (confessionalia) erwerben wollten, und Herr Kawerau dabei ausruft: Wie denn? Hat Luther gelogen mit seinen entrüsteten Klagen wider jene Instruktion?, so bedauere ich im Interesse des Kritikers, daß er das Wort ‚gelogen' gebraucht hat. Ich meinerseits würde dieses Wort nicht gebrauchen, sondern nur sagen, Luther habe sich schwer geirrt, und es sei höchst bedauerlich, daß er gerade an jenem entscheidenden Tage, als er seine ersten Ablaßthesen an der Schloßkirche zu Wittenberg anschlug, sich nicht genauer über die erzbischöfliche Instruktion unterrichtet habe. Denn von einer nicht notwendigen Reue ist an betreffender Stelle derselben gar keine Rede, sondern nur von einer nicht notwendigen vorherigen Beichte. — — In diesem wichtigsten Punkte ist Luthers Anklage durchaus unbegründet." Die Antwort Kaweraus auf diese Ausrede Janssens ist leider sehr ungenügend ausgefallen. Sie giebt in der Hauptsache Luther dem schweren Vorwurfe Janssens gegenüber ungerechtfertigt preis. Und doch, in welches Licht müßte Luther und sein Vorgehen gegen den Ablaß treten, wenn Janssen im Recht wäre? „Die Bedeutung der im Jubelablaß zu gewinnenden Beichtväterprivilegien", sagt Kawerau in seiner Antwort auf

1) Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben, 1882, S. 321 f.

2) Janssen, An meine Kritiker, S. 75.

Janssens Schrift, „ist von mir, wie ich willig einräume, nicht zutreffend gekennzeichnet worden, aber auch Janssen redet ungenau, wenn er als Wesen derselben eine Erweiterung der pfarramtlichen Kompetenzen angiebt. Denn die „facultas eligendi confessorem idoneum“ ist ja nicht eine Weisung des Konfitenten an seinen Parochus, sondern eine Bestätigung der auch sonst schon vorhandenen Freiheit, sich seinen Beichtvater aus der Zahl dazu bevollmächtigter Personen zu wählen mit der Erweiterung, daß dieser frei gewählte Beichtvater nunmehr auch in Reservatfällen absolvieren dürfe, die sonst dem Bischof resp. Papst vorbehalten waren. Wenn aber Janssen mich rektifizieren will mit der Bemerkung, für die Erlangung dieser Gnade sei nur Beichte aber nicht Reue für unnötig erklärt, so halte ich das für eine ganz hinfällige Sophistik. Nur Bezahlung des Preises für solch confessionale sei nötig, so erklärt die Instruktion mit deutlichen Worten, und das „non opus est confiteri“ wird hernach bei der vierten Gnade genugsam illustriert durch die ausführlichere Redewendung: „nec opus est, quod contribuentes sint corde contriti et ore confessi.“ Luther hat mit seiner Klage, „daß Reue für die nicht nötig sein solle, welche Seelen aus dem Fegfeuer loskaufen oder confessionalia erwerben wollten“, die Instruktion ganz richtig verstanden.“ Kawerau macht zwar mit Recht geltend, daß in der Ablaßinstruktion für die Erwerbung der Beichtbriefe nicht bloß Beichte sondern auch Reue für unnötig erklärt sei, und daß also Luther die Instruktion richtig verstanden habe, wenn er ihr dies zum Vorwurfe mache. Aber das tiefe Verderben, welches darin liegt, daß die Reue zur Erwerbung der Beichtbriefe für unnötig erklärt wird, sieht Kawerau nicht. In dieser Hinsicht, also in der Hauptsache, weicht er vielmehr vor der Entgegnung Janssens zurück, indem er bekennt, daß er die Bedeutung der im Jubelablaß zu gewinnenden Beichtväterprivilegien nicht zutreffend gekennzeichnet habe. Und so kann sich denn Janssen in seiner zweiten Schutzschrift nicht ohne Schein geberden, als ob er mit seinem Urteil über Luther im wesentlichen im Rechte sei.

---

1) Theol. Litteraturblatt 1882, S. 315.

„Was ich“, sagt er [1]), „über die Erlangung eines Beichtbriefes gesagt habe, es sei dazu keine vorherige Beichte erfordert worden, keineswegs aber heiße es in der Instruktion, wie Luther fälschlich angegeben, es sei dazu keine Reue notwendig gewesen, erklärt Kawerau für eine ganz hinfällige Sophistik. Ist es in der That eine solche? Wenn es heißt, man könne sich einen Beichtbrief erwerben ohne Reue, so giebt dieses doch den Sinn: man könne beichten ohne Reue. Luther hat seine Anklage ohne Zweifel so verstanden. Denn gegen die wirkliche Verfügung der Instruktion: man brauche nicht vorher zu beichten, konnte er keine Anklage erheben. Wer beichtet denn vorher, frage ich nochmals, um bei einem durch das confessionale besonders bevollmächtigten Beichtvater seine Beichte ablegen zu können?“ Damit hat Janssen der Sache die Wendung gegeben, durch welche man die Aufmerksamkeit von dem eigentlichen Gegenstande der Anklage abzulenken und den schweren Schaden, um den es sich handelt, zu verstecken pflegt. Man stellt die Sache so dar, als ob es sich nur darum handeln könne, ob die Reue bei der Beichte, auf die sich der Beichtbrief bezieht, für unnötig erklärt werde. Daß zur Erwerbung des Beichtbriefes, auf welchen hin erst gebeichtet wird, die Beichte nicht gefordert werde, sei selbstverständlich und könne keinen Vorwurf begründen. Der Vorwurf Luthers habe nur Sinn, wenn er besage, nach der Ablaßinstruktion könne man auf Grund des Beichtbriefs beichten ohne Reue und so ohne Reue Vergebung der Sünden erlangen. Dem gegenüber hat man es dann leicht, zu zeigen, daß ein solcher Vorwurf der römischen Kirche und ihrer Lehre, ja auch der Ablaßinstruktion Tetzels ohne allen Grund gemacht werde [2]). Die Aufgabe der protestantischen Wissen=

---

1) Ein zweites Wort am meine Kritiker, 1883, S. 25 f.

2) Diese Praxis ist sehr alt. Schon Silvester Prierias hat sie begonnen. Auf Luthers Thes. 35 (vgl. oben S. 26 Anm. 1), worin Luther gesagt hatte, es sei unchristlich zu lehren, daß die, welche Seelen aus dem Fegfeuer loskaufen oder Beichtbriefe erwerben wollten, die Reue nicht nötig hätten, antwortet Silvester Prierias im „Dialogus“: „Nullum esse declamatorem reor, qui tam stulte docuerit, qua vero intentione tales positiones in medium afferas, ipse videris. Si qui tamen docerent, quod non contriti non vane indulgentias prosequuntur, quia proderunt contritione

schaft ist es, dieser Verhüllung gegenüber den wahren Sachverhalt, den Luther im Auge hat, in aller Bestimmtheit darzulegen. Luther richtet sich lediglich dagegen, daß man ohne Reue die Beichtbriefe erwerben kann (quod non sit necessaria contritio his, qui animas vel confessionalia redimunt). Er richtet sich dagegen, daß der Sünder, ohne im Stande der Reue, auch nur der unvollkommenen Reue zu sein, den Beichtbrief zum Zweck zukünftiger Benutzung kaufen kann. Dabei übersieht und verneint er nicht, daß

---

ex post facto accedente, non male docent apud complures peritos, quia sicut papa potest constitutionem facere aut inficere ut ex tunc, ita etiam posset indulgentias largiri ut ex nunc suo tempore valituras." Nur gegen die gehässige Ausdrucksweise Luthers meint sich Silvester Prierias wenden zu müssen. Auch er stellt die Sache so dar, als ob Luther, um die Ablässe verächtlich zu machen, so sich ausgedrückt habe, daß der Leser auf die Meinung geführt werden müsse, als solle man nach der Erklärung der Ablaßkommissare überhaupt ohne Reue durch den Beichtbrief Erlaß aller zeitlichen Strafen erlangen können. Dabei tritt er zugleich offen dafür ein, daß man ohne Reue den Beichtbrief zum Zweck zukünftigen Gebrauchs kaufen könne, indem er meint, dagegen sei nichts einzuwenden, da der Papst die Macht habe, Ablässe im voraus zu erteilen als solche, die für den Fall der später nachfolgenden Reue kräftig würden. Daran, was eine solche Veräußerlichung der Bußpraxis zu bedeuten hat, denkt Silvester Prierias nicht. Es genügt ihm, daß gegen solche Ablässe auf Grund der von ihm vertretenen Ablaßtheorie, die auch heute noch in der römischen Kirche gilt, nichts einzuwenden ist. Tetzel, dem großen Ärgernis in Deutschland gegenüber, sucht freilich die Sache etwas zu verhüllen. Thes. 64 seiner ersten Thesenreihe stellt er die Sache so dar, als ob nur gesagt sei, daß jemand ohne Reue für Freunde Beichtbriefe kaufen könne. „Non esse Christianum dogma, quod redempturi pro amicis confessionalia vel purgandis jubileum possint haec facere absque contritione, error." Allein von dieser Klausel „pro amicis" steht in der Instruktion nichts. Und außerdem komme ich ja doch ohne Reue in den Besitz des Beichtbriefs, wenn ein Freund ihn mit oder ohne Reue für mich kaufen kann. Gröne giebt (a. a. O. S. 62) die Anklage Luthers dahin wieder, in der Instruktion für die Ablaßkommissare werde von dem Jubelablaß gesagt, daß derselbe „die, welche Seelen oder Beichtbriefe löseten, der Reue überhöbe". So ist der Anklage Luthers ohne weiteres eine Fassung gegeben, wonach sie auf die Reue beim Gebrauch des Beichtbriefs bezogen werden muß, wonach also die Reue überhaupt für unnötig erklärt sein soll. Später (S. 94) sagt er, Tetzel habe die absichtliche Zweideutigkeit in Luthers 35. These durch den Zusatz „für Freunde" aufgehoben.

nach der scholastischen Lehre bei dem beabsichtigten zukünftigen Gebrauche des Beichtbriefes wie die Beichte so auch die Reue, freilich nur die unvollkommene Reue, die bloße attritio, notwendig ist. Luther sieht das tiefe Verderben, wogegen er sich richtet, eben darin, daß der Beichtbrief für zukünftigen Gebrauch von dem Sünder ohne Reue gekauft werden kann. Und darin hat er unstreitig recht. Man übersehe nicht, daß der Beichtbrief den päpstlichen Plenarablaß enthält. Durch den Beichtbrief wird nicht bloß die völlige Freiheit in der Wahl des Beichtvaters gewährt (so daß man sich einen bequemen und einsichtigen Beichtvater wählen kann, der es versteht, durch seine Unterweisung auch dem verzweifeltsten Sünder dazu zu verhelfen, daß er zu irgendwelcher attritio komme); durch den Beichtbrief wird weiter nicht bloß dem gewählten Beichtvater die Vollmacht erteilt, auch in den dem Papst oder dem Bischof reservierten Fällen zu absolvieren; auf Grund des Beichtbriefs hat der gewählte Beichtvater zugleich dem Inhaber desselben, so oft er beichtet, für die gebeichteten Sünden Ablaß und außerdem einmal im Leben und im Fall des Todes Plenarablaß für alle Sünden zu erteilen [1]). Eben des-

1) Gröne stellt daher die Sache sehr falsch dar, wenn er, um den auffallend billigen Preis für die Beichtbriefe zu erklären (a. a. O. S. 169 f.), sagt: „Diese Briefe erteilen dem Empfänger nur die Befugnis, sich nach ihrem Dafürhalten einen Beichtvater zu wählen, der sie auch von den sonst in Rom reservierten Fällen absolvierte. Wie wir wissen, hatte sich für die Ablaßzeit der Papst nur über wenige Sünden die Jurisdiktion vorbehalten.“ In den Avisamenta des Arcimbold (Kappens Nachlese, Tl. 3, S. 185 f.) heißt es über die zweite Prinzipalgnade des päpstlichen Jubelablasses, die confessionalia: „Secunda vero principalis gratia est confessionale, in quo insistere debent praedicatores et confessores et declarare maximas et relevantissimas facultates, quae in eis conceduntur. Inprimis eligendi confessorem idoneum, qui eos a quibuscunque censuris etiam ab homine latis de consensu partium absolvant, et a quibuscunque gravissimis delictis etiam sedi apostolicae reservatis semel in vita et in mortis articulo. In aliis autem totiens, quotiens, et semel in vita et in mortis articulo indulgentiam plenariam omnium peccatorum possit impendere. Item qui vota quaecunque, his solum exceptis, videlicet religionis, castitatis, ac hierosolymitani solenniter emissis, in alia pietatis opera commutare possit. Item quod eucharistiae sacramentum omni tempore anni praeterquam in die Paschae et in mortis articulo eis ministrare possit.“ In der dritten

halb, weil man durch die Beichtbriefe so viel Ablässe und im besonderen auch für den Fall des Todes den Plenarablaß für alle Sünden erlangen könne, nennt Tetzel dieselben in seinen Predigten sichere Geleitsbriefe von dem Stellvertreter unseres Herrn Jesu Christi, durch welche man die Seele von den Händen der Feinde befreien und ohne irgendwelche Fegfeuerstrafe in das selige Reich Gottes bringen könne. Und diesen sichern Geleitsbrief kann der Sünder kaufen, um sich für die Zukunft zu versorgen, obwohl er zu der Zeit, wo er ihn kauft, noch ohne Reue, auch ohne die unvollkommene Reue des bloßen attritus sein Sündenleben fortführt, wo er, obwohl er es für geraten hält, sich für die Zukunft den Ablaß für die Sünden seines Lebens in Bereitschaft zu stellen, doch noch gar nicht daran denkt, von den Sünden zu lassen, wegen derer er an den Erlaß der Strafen denkt, die er durch sie verwirken wird.

Konnte durch die Kirche selbst der Ernst der Buße gründlicher gebrochen werden als dadurch, daß sie erklärtermaßen den Erlaß aller zukünftigen Sünden des Lebens, freilich unter der Bedingung späterer Reue, d. h. bloßer attritio, und Absolution, an solche verkauft, die noch nicht daran denken, von ihren Sünden zu lassen und vielmehr in dem erkauften sichern Geleitsbrief eine Beruhigung wegen der Strafen für die Sünden finden, von denen sie noch nicht zu lassen denken [1]). Hat Luther nicht Recht, wenn er in den Resolu-

---

Predigt Tetzels lautet die betreffende Stelle: „Et cum his literis confessionalibus poteritis semel in vita in omnibus casibus, quatuor exceptis sedi apostolicae reservatis, habere plenariam omnium poenarum usque tunc debitarum, deinde toto tempore vitae poteritis, quandocunque vultis confiteri, in casibus Papae non reservatis etiam habere similem remissionem, et postea in articulo mortis plenariam omnium poenarum et peccatorum indulgentiam, et habere participationem omnium bonorum spiritualium, quae fiunt in militante ecclesia et in membris ejus.“ In der zweiten Predigt heißt es kürzer: „Potestis jam habere confessionalia, quorum virtute semel (so wird zu ergänzen sein) in vita et in articulo mortis, et in non reservatis totiens quotiens habere plenariam remissionem poenarum pro peccatis debitarum“ (Von der Hardt, Hist. lit. Reformat. p. IV, p. 15.)

1) Daß es sich bei der den Beichtbriefen um Ablässe wegen der zukünf-

tionen zu den Ablaßthesen fragt, ob es christlich sei, daß man den Leuten zu ihrer Gefahr einen solchen Aufschub zur Buße gebe, wäh-

tigen Sünden handelt, geht sehr bestimmt auch aus der Art und Weise hervor, wie Paltz in der Coelifodina die Frage behandelt, ob der Papst die Macht habe und ob es zuträglich sei, Ablaßbriefe oder Beichtbriefe hinsichtlich der zukünftigen Sünden zu erteilen. Wenn er dabei, allerdings vorsichtiger als die Instruktion des Erzbischofs Albrecht von Mainz, sagt, niemand solle freilich die Absicht zur Begehung einer Sünde haben, so versteht es sich ja von selbst, daß die römische Kirche nicht lehrt, daß es recht sei, wenn jemand anders handelt. Aber was hilft eine solche Ermahnung, wenn doch zur Erwerbung der Beichtbriefe die Reue nicht notwendige Bedingung sein soll, und wenn dies offen gelehrt wird? Übrigens selbst in dem Fall, daß als notwendige Bedingung für die Erwerbung der Beichtbriefe gefordert würde, was Paltz als das, was sein sollte, hinstellt, wäre doch damit immer nur die bloße attritio im Moment des Kaufakts gefordert, und wir wissen, wie wenig dieselbe eine wahre Reue, ein wirklicher Bruch mit dem Leben in der Sünde ist. Die interessante Antwort Paltzens auf die bezeichnete Frage, wie sie in Kappens Nachlese Th. 4, S. 452 ff. abgedruckt ist, ist die folgende. „Ad quartam quaestionem, qua quaerebatur, an papa possit, etiam expediat, dare literas indulgentiales sive confessionalia quo ad futura peccata? Respondetur, quod sic, propter multa. Primo propter potestatis plenitudinem. Secundo propter humanam fragilitatem; quamvis enim nullus peccatum habere debeat in intentione, quilibet tamen timere debet ex infirmitate. Et quamvis per gratiam Dei quis vivere possit absque mortali peccato, nullus tamen omnino vivere valet sine omni veniali peccato, et per consequens nullus est quin poenam purgatoriam incurrere habeat, aut hic aut alibi persolvendam. Et utinam nullus in mortale recidivaret, quod forte in pluribus fieret, si non caro adeo infecta inclinaret, diabolus deciperet et mundus alliceret. Quod si quis autem adeo fortis extiterit, vix tamen evadet quin aedificet super fundamentum hoc lignum, foenum et stipulam. 1 Cor. 3 exponit beatus August. in lib. de fide et operibus: Alii supra fundamentum fidei, id est Christum, in quem credunt et supra omnia amant, aedificant lignum, id est fortem amorem temporalium, tamen venialem. Alii foenum, id est mediocrem amorem temporalium, quamvis venialem. Alii stipulam, id est minimam delectationem. Sed omnia haec oportet purgari aut hic aut in futuro, ideo subdit apostolus, opus uniuscujusque quale sit ignis probabit. Ut autem quis absolvatur ab hujusmodi ignis probatione, expedit redimere literas indulgentiales etiam quoad futura peccata, non tamen intenta, sine quibus tamen aut vix aut nullo non vivere possumus. Tertio expe-

rend doch die Lehre Christi ganz und gar in der Ermahnung zur Buße bestehe und darauf dringe, daß man sich je eher je lieber bekehre (Sir. 5, 8. Matth. 24, 42. Hebr. 4, 11. 2 Petr. 3, 11. 12). Hat er nicht recht, wenn er sagt, den Ablaßhändlern sei es um das Geld zu thun, das suchten sie, an den Seelen sei ihnen nicht gelegen, die ließen sie, so viel an ihnen sei, in der Gefahr des ewigen Todes. Wenn die Ablaßhändler gute Hirten wären, die das Heil der Seelen suchten, müßten sie alle ihre Bemühungen darauf richten, daß sie den Sünder zur Furcht Gottes und zum Abscheu vor der Sünde brächten; wenn derselbe fortfahren wollte, Geld zu geben, aber dabei in der Sünde beharren, so sollten sie ihm das Geld ins Gesicht zurückwerfen und mit dem

---

dit redimere literas sive confessionalia propter animarum periclitationem. Animae enim jam temporis valde periclitantur propter abusum excommunicationum et auctoritatum episcopalium. Multi namque jam temporis ex clavibus curationum salutarium faciunt clavas exactionum et lamentabilium exterminationum, unde venit, quod multi peccata sua obticent, timentes incidere hujusmodi exactiones, quare expedit papam quandoque venire et tales liberare et post se confessionalia potentia relinquere, ex quibus libere possint cui volunt sua peccata confiteri. Quarto expedit redimere hujusmodi confessionalia propter facilitatem. Est enim facile redimere tales literas. Quis enim hominum adeo pauper est, quin in dedicatione vel in carnisprivio non tantum vel amplius expendat pro corporis commodo? Romae coguntur dare duos florenos pro uno confessionali, non tamen in tam uberi forma sicut illa sunt, quae hic redimuntur, quorum unum taxatum fuit ad quartam partem unius floreni, immo qui nullum haberet confessionale, tale deberet potius mendicare in tantum aut aliquod impignorare, ne tantum thesaurum negligeret et purgatorium sustinere cogeretur, quod vix aliquis absque indulgentiis evadere poterit. Quinto expedit redimere confessionalia propter irrevocabilitatem. Sunt enim hujusmodi confessionalia irrevocabilia ceteris paribus ex divina auctoritate, qua dantur, et ex papali fidelitate, qua sic promulgantur, quod et in ipsis confessionalibus expressum est, quod non debeant revocari. Sexto expedit redimere confessionalia propter eorum utilitatem, quia superius in primo sermone hujus supplementi dictum est, quod confessionale fructificat quintuplicem fructum. Qui etiam ponuntur supra in coelifodina parte quarta in sexto confortativo peccatoris, quaestione septima."

Apostel sprechen: „ich suche nicht das deine sondern dich", und: „daß du verdammt wärest mit deinem Gelde" [1]).

Das Motiv der Thesen Luthers.

Durch die Ablässe in ihrer Verbindung mit der falschen Lehre von der Reue und der Erlangung der Sündenvergebung durch die Absolution wurde der Ernst der wahren Buße gebrochen.

Es war zwar nicht ausgeschlossen, daß man den ernsteren Weg der contritio nach scholastischer Lehre einschlug. Es war auch nicht ausgeschlossen, daß dazu ermahnt wurde. Und ernsteren Christen und solchen, deren Gewissen wegen der Sünden wacher geworden war, konnte die auf die bloße attritio und die Ablässe gegründete Bußpraxis nicht genügen. Auch blieb ja immer die Gefahr, durch plötzlichen Tod der Möglichkeit, auf diesem Wege zuletzt noch errettet zu werden, verlustig zu gehen. Aber wenn man den ernsteren Weg der contritio einschlug, so stand man der Unsicherheit gegenüber, die sich von ihm nicht scheiden ließ. Streng genommen forderte dieser Weg mit der wahren Liebe gegen Gott als Voraussetzung und Bedingung der Versöhnung mit Gott etwas Unerfüllbares. Auch nach der scholastischen Lehre, und wie die Ablaßprediger

---

1) Vgl. Resolutt. zu Thes. 35. Opp. lat. v. a. T. II, p. 233 sqq. Vgl. auch Luthers Antwort auf den Dialog des Silvester Prierias zu Thes. 35 (ebendas. S. 44) „Ergo id Christianum est praedicare? Cur ergo scriptura nos hortatur, ut quantocius convertamus et convertamur? Et nullam dat fiduciam futurae poenitentiae, interim secure dilatae? Sed omni hora vigilandum docet. Sive valeant indulgentiae in futurum, sive non, nihil curo. Id curo, quod pro re levissima, id est veniis, rem illam gravissimam et solam necessariam, id est contritionem, tam viliter aestimamus, tam frigide curamus, ut non ad nos pertinere videatur, quo tempore peccator eam obtineat, modo praesentes venias redimat, quas cum sine periculo non solum differre, sed etiam numquam redimere liceat, sedulo tamen agimus, ne differat. Si id amore pecuniae non fit, cur non tam sedulo agimur, ne contritionem differat?"

zu betonen nicht unterließen, blieb es immer unsicher und ungewiß, ob die Reue eine genugsame sei. Zur gewissen Befriedigung des Herzens vor Gott konnte man auf diesem Wege nicht gelangen, und je ernster man es mit der Forderung desselben nahm, desto weniger. Immer blieb also doch zugleich das andere geraten, nämlich durch das Pönitenzsakrament auch für den Fall, daß die Reue eine genugsame nicht sei, und durch Ablässe die Freiheit und zwar vollständige Freiheit von Schuld und Strafe mit derjenigen Sicherheit zu erlangen, welche nach Lehre der Kirche dieser Weg allein darbieten sollte. Die Zuversicht, dem Gericht Gottes entnommen zu sein, hatte dann ihren eigentlichen Grund doch nur in der ex opere operato auch bei bloßer attritio die Schuld tilgenden Absolution und in den zu derselben hinzutretenden Ablässen. Das Tugendstreben und die guten Werke traten dann unter den Gesichtspunkt besonderer Verdienste, welche nicht nötig seien, um von der Schuld und der Strafe wegen der Sünden frei zu werden, sondern durch welche man eine höhere Gnade erwerbe. Es erhielt so auch die ernstere Frömmigkeit ernsterer Christen ein falsches, unevangelisches Gepräge. Und zugleich ist es klar, daß durch dieses System, wenn durch dasselbe auch eine ernstere freilich von der evangelischen Wahrheit sich entfernende Frömmigkeit nicht ausgeschlossen wurde, doch der Ernst der Buße nicht gefördert sondern ganz wesentlich gehindert wurde. Durch dasselbe wurde der Laxheit und Trägheit sowie der falschen Sicherheit im Sündigen nicht entgegengearbeitet, sondern in verderblichster Weise Vorschub geleistet. Mit dem rechten Begriff von der Buße war überhaupt der rechte Weg des Heils und die evangelische Wahrheit des Christentums verloren gegangen.

Eben das war der Grund, weshalb sich Luther gegen das Ablaßwesen richtete. Daß dies sein Motiv war, spricht sich von Anfang an, schon in seinen Äußerungen über die Ablässe in der Zeit vor dem Ablaßstreite, auf das bestimmteste aus. Außer den bereits angeführten Äußerungen in der Psalmenvorlesung ist in dieser Hinsicht besonders auch die Predigt bezeichnend, die Luther am 10. Sonntage n. Trin. 1516 über die Ablässe gehalten hat.

Der Gegensatz gegen die Ablässe hält sich in dieser Predigt noch in viel engeren Schranken als später in den Thesen. Um so be=

stimmter tritt der Punkt hervor, gegen welchen sich Luthers Gegensatz zunächst richtet. Luther beginnt noch mit dem Zugeständnis, daß die Ablässe das Verdienst Christi und seiner Heiligen seien. Dennoch, so fügt er hinzu, sei aus ihnen der schändlichste Dienst der Habsucht gemacht. Die Kommissarien, nur auf das zu lösende Geld bedacht, unterließen es gänzlich, das Volk recht über die Ablässe zu belehren. Sie ließen es in der Meinung, als ob man nach erlangtem Ablaß des Eingangs in das selige Leben sofort gewiß sei. Eben dagegen richtet sich Luther. Durch den Ablaß werde nicht die Gnade, durch die man gerecht oder gerechter werde, sondern nur der Erlaß der bei der Absolution aufgelegten Pönitenz und Satisfaktion mitgeteilt, und dadurch werde es keineswegs begründet, daß die Seele dessen, der so stürbe, sogleich in den Himmel gelange [1]). Die Gnade sei eine zwiefache, die Gnade der Erlassung (remissionis) und die Gnade der Eingießung (infusionis). Durch die erste, durch die Gnade der Erlassung, werde die zeitliche Strafe erlassen, welche man als die vom Priester aufgelegte hier oder im Purgatorium zu erleiden habe [2]). Aber durch sie werde die Konkupiscenz nicht geringert und weder die Liebe noch irgendeine andere Tugend gemehrt, was doch alles geschehen müsse, bevor man in das Reich Gottes eingehe, da Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht besitzen werden und nichts Unreines in dasselbe eingehen könne. Wie es sich auch im übrigen verhalten möge, es sei jedenfalls unsicher, ob Gott um der Ablässe willen die unvollkommene Reue verzeihen werde [3]). Da durch die Ablässe nur die zeitliche Strafe für die begangenen Sünden erlassen, aber die innere gerechtmachende

---

1) Opp. lat. v. a. Bd. I, S. 166: „Non enim ea gratia ibi confertur, saltem per se, qua quis justus aut justior fiat, sed tantum remissio poenitentiae et satisfactionis injunctae, qua dimissa non sequitur, quod statim evolet in coelum, qui sic moritur.“

2) Ebendas., S. 166: „Remissio est relaxatio poenae temporalis, quam hic ferre cogeretur a sacerdote injunctam vel in purgatorio residuam solvere, sicut olim septem anni pro uno peccato imponebantur.“

3) Ebendas., S. 168: „Quicquid sit, quia ego non intelligo satis bene hanc rem, hoc sine dubio incertum est, an Deus imperfectam contritionem ibi per indulgentias remittat.“

Gnade nicht erlangt werde, man in dieser Hinsicht vielmehr bleibe wie zuvor, so müsse man Sorge tragen, daß man in der inneren Gnade fortschreite, man dürfe nicht träge werden, als wäre man schon heilig und rein. Da habe man sich also mit allem Fleiße der Kreuzigung der Glieder und der Tötung der eigentlichen Sünden hinzugeben, nämlich der Begierden, aus denen die Sünden geflossen seien, für welche man Ablaß erlangt habe, und aus denen sie auch wieder fließen würden, wenn man träge wäre [1]). Da liegt das Motiv klar vor, durch welches Luthers Gegensatz gegen das Ablaßwesen hervorgerufen ist. Luther hat an dem Ablaßwesen Anstoß genommen, weil durch dasselbe die Meinung genährt wurde, mit dem durch die Ablässe bei bloßer attritio so leicht zu erlangenden Erlaß der zeitlichen Strafen wegen der Sünden sei allem genügt, so daß man an die mit der wahren Buße geforderte Heiligung des Lebens im fortdauernden ernsten Kampfe mit der einwohnenden Sünde nicht dachte, sondern sich wegen der Sünden, wegen deren der Ablaß immer zu haben war, sorgloser Sicherheit hingab. Die Predigt Luthers schließt mit einer „conclusio", welche in dem nicht ganz korrekt erhaltenen Texte lautet: „Id itaque diligenter attendendum, ne indulgentiae, id est, satisfactiones fiant nobis causa securitatis et pigritiae et damnum interioris gratiae. Sed sedulo agamus, ut morbus naturae perfecte sanetur et ad Deum venire sitiamus prae amore ejus et odio vitae hujus et nostri ipsius taedio, id est, assidue sanantem gratiam ejusque ramos" [2]).

Daß es der Ernst der von Gott geforderten wahren Buße war, wofür Luther in seinem Kampfe gegen das Ablaßwesen eintrat, liegt auch in den Thesen über die Ablässe offen vor. Sie stützen sich auf den Satz über die von Gott geforderte wahre Buße, welcher an die Spitze derselben gestellt ist. Auf diese von Gott geforderte wahre Buße weisen auch die beiden letzten Thesen wieder hin. „Man soll", so heißt es da, „die Christen vermahnen, daß sie ihrem Haupt Christo durch Kreuz, Tod und Hölle nachzufolgen sich befleißigen, und also mehr durch viel Trübsal ins Himmelreich zu gehen, denn

1) Ebendas., S. 170.
2) Ebendas., S. 171.

daß sie durch Vertröstung des Friedens sicher werden." Die 39. These lautet: „Es ist aus dermaßen schwer, auch den allergelehrtesten Theologen, zugleich den großen Reichtum des Ablasses, und dagegen die wahre Reue und Leid vor dem Volke zu rühmen." Auch in der Predigt, die Luther am Abend des 31. Oktober nach dem Anschlage der Thesen hielt, sagt Luther, daß die Ablässe der wahren inneren Reue entgegenwirken, und daß wahre Reue und so leichter und reichlicher Ablaß nicht zugleich und mit einemmale gepredigt werden können [1]). In dem Schreiben Luthers an den Erzbischof Albrecht von Mainz heißt es: „Dieses sonderlich thut mir wehe und kränket mich, daß die unseligen Leute sich bereden lassen und glauben, wenn sie Ablaßbriefe lösen, daß sie gewiß und sicher seien ihrer Seligkeit" [2]).

---

1) Ebendas., S. 183 f. In demselben Sinne hatte sich Luther auch schon am Schlusse der wenige Wochen vorher gehaltenen Predigt am Matthiastage (21. Septbr.) 1517 ausgesprochen. Auch da richtet er sich gegen die „effusiones indulgentiarum", weil dadurch der Ernst der Buße gebrochen und eine große Sicherheit und Licenz des Sündigens genährt werde „Adhuc servilem justitiam mire perficiunt ipsae effusiones indulgentiarum quibus nihil agitur, quam ut populus discat timere, fugere, horrere poenam peccatorum, non autem ita peccata. Ideo parum sentitur fructus indulgentiarum, sed magna securitas et licentia peccandi, ita sane, ut nisi timerent poenam peccatorum, nullus vellet optare gratis istas indulgentias, cum potius populus ad poenam amandam esset exhortandus et crucem amplectendam. Et utinam ego mentiar, qui dico, indulgentias forte ita rectissime dici, quia indulgere est permittere, et indulgentia impunitas, permissio peccandi et licentia evacuandi crucem Christi." Ebendas., S. 176.

2) „Quod credunt infelices animae, si literas indulgentiarum redemerint, se securos esse de salute sua." Opp. lat. v. a. Bd. I, S. 282.

Die Thesen.

Die beständige Buße.

Wie Luther den Satz von der wahren Buße seinen Thesen über den Ablaß zugrunde gelegt hat, so ruhet sein Angriff gegen das Ablaßwesen von Anfang an in dem Gegensatze gegen die falsche Lehre der Scholastik und der römischen Kirche von der Buße und somit von der Gerechtwerdung des Menschen vor Gott. Das muß man beachten, um den eigentlichen Sinn und die reformatorische Bedeutung der Ablaßthesen und des Ablaßstreits vor Augen zu haben.

Der Satz von der wahren Buße, den Luther an die Spitze der Thesen gestellt hat, lautet: „Da unser Meister und Herr Jesus Christus spricht: ‚Thut Buße u. s. w.‘, will er, daß das ganze Leben seiner Gläubigen auf Erden eine stete und unaufhörliche Buße sein soll (omnem vitam fidelium poenitentiam esse voluit).“ In der 4. These wird diese beständige Buße, die durch das ganze Leben dauern soll, als Haß unserer selbst, unsers alten sündigen Menschen bezeichnet, welcher so lange dauern muß, bis wir aus diesem Leben in das ewige Leben eingehen [1]).

In seiner Gewissensnot im Kloster hatte Luther der Lehre der mittelalterlichen Kirche von der contritio, von der genugsamen Reue, gegenübergestanden. Die Erfassung der Rechtfertigung allein durch den Glauben, zu der er gelangte, fiel damit zusammen, daß er die

---

1) Thes. 4: „Manet itaque poena, donec manet odium sui, id est poenitentia vera intus, scilicet usque ad introitum regni coelorum.“

Unmöglichkeit dessen, was mit der genugsamen Reue gefordert wurde, erkannte. Die wahre Liebe gegen Gott ist wie das wahrhaft Gute überhaupt, welches das Gesetz fordert, dem natürlichen Menschen unmöglich. Sie ist ein Akt des durch die Gnade bekehrten Menschen [1]). Die Reue, durch welche der Mensch zu Gott bekehrt und zum Empfang der gerechtmachenden Gnade bereitet wird, kann daher nicht in der wahren Liebe gegen Gott bestehen. Sie besteht, wie Luther erkannt hat, in der reuevollen Erkenntnis der Sünde und in dem bittenden Verlangen nach der Gnade, welches auf dem Glauben an das Wort des Evangeliums beruht, — in der reuevollen Erkenntnis der Sünde oder der Reue im engern Sinn und im Glauben, durch welchen die Reue erst zur heilsamen Reue wird, und welcher die Gnade erlangt gemäß der Verheißung Gottes, daß er in Christo gnädig sein will denen, die ihn suchen. So aber schließt die Reue zugleich die Abkehr von der Sünde, und zwar vor allem auch von der Grundsünde unsers Lebens, also den Haß unserer selbst, unsers alten sündigen Menschen ein. Denn da unsere Sünde nicht bloß in den einzelnen aktualen Sünden besteht, sondern vor allem in der sündigen Neigung des Herzens, der bösen Konkupiscenz, die uns mit der Erbsünde anhaftet und die Quelle der einzelnen aktualen Sünden ist, so muß sich die Buße, in der wir uns von der Sünde scheiden, nicht bloß atomistisch gegen die einzelnen Sünden richten, sondern auch gegen jene Grund- und Wurzelsünde selbst. Und weil uns dieselbe als Verderbung unserer Natur anhaftet, solange wir in diesem Leben auf Erden sind, so muß unsere

---

1) Das hatte Luther bereits in den Thesen „pro Biblia“ ausgeführt, welche dem Anfang des September 1517 angehören. Da heißt es Thes. 18: „Diligere Deum super omnia naturaliter, est terminus fictus, sicut Chimera.“ Thes. 20: „Actus amicitiae non est naturae, sed gratiae praevenientis.“ Thes. 21: „Non est in natura, nisi actus concupiscentiae erga Deum.“ Thes. 22: „Omnis actus concupiscentiae erga Deum est malum, et fornicatio spiritus.“ Thes. 26: „Actus amicitiae non est perfectissimus modus faciendi quod est in se, nec est dispositio perfectissima ad gratiam Dei, aut modus convertendi et appropinquandi ad Deum.“ Thes. 27: „Sed est actus jam perfectae conversionis, tempore et natura posterior gratia.“

Buße als Haß unserer selbst, unsers alten sündigen Menschen, eine stete, durch unser ganzes Leben auf Erden fortdauernde sein.

Diese wahre Buße, die durch das ganze Leben fortdauern soll, muß eine innerliche sein, eine Buße im innersten Grunde des Herzens, mit welchem wir der Sünde in uns sterben müssen. In der Predigt am Abend nach dem Anschlag der Thesen hat Luther diese Innerlichkeit der wahren Buße betont. Eben das Herz fordere Gott, heißt es da, und ohne das Herz sei alles andere ohne Wert [1]). Die wahre Buße soll aber nicht bloß eine innerliche sein. Sie ist, wie Luther in der dritten These sagt, nichtig, wenn sie nicht äußerlich „allerlei Tötung des Fleisches" wirkt [2]).

Die von Gott geforderte Buße und die sakramentliche Buße.

Diese vom Herrn geforderte wahre Buße ist nun aber, wie Luther weiter in den Thesen geltend macht, von der sakramentlichen Buße und im besondern von der sakramentlichen, vom Priester auferlegten Satisfaktion verschieden. Was der Herr fordert, wenn er spricht: „Thut Buße u. s. w.", kann, wie es in der 2. These heißt, nicht von der Beichte vor dem Priester und von der vom Priester aufgelegten Genugthuung verstanden werden [3]). Auch in der Predigt am Abend nach dem Anschlag der Thesen unterscheidet Luther zwischen der sakramentlichen Buße und der von Gott geforderten

---

1) Opp. lat. v. a. Bd. I, S. 179: „Patet ex evangelio, quod adeo Deus solum inquirit hominis interiora et cor, ut, si quis omnia fecerit aut dederit, praeter cor, nihil fecerit. Sic. Prov. 4: Praebe fili cor tuum mihi, non manum, non denique corpus, sed cor, mihi non tibi."

2) Thes. 3: „Non tamen solam intendit interiorem (nämlich der Herr), imo interior nulla est, nisi foris operetur varias carnis mortificationes."

3) Thes. 2: „Quod verbum de poenitentia sacramentali, id est, confessionis et satisfactionis, quae sacerdotum ministerio celebratur, non potest intelligi."

Buße selbst, zwischen poenitentia signi und poenitentia rei, indem er geltend macht, daß die Genugthuung, welche Johannes Luc. 3, 8 („thut rechtschaffene Früchte der Buße") fordere, das Werk des ganzen christlichen Lebens und die allgemein allen aufgelegte Buße sei und deshalb verschieden von der sakramentlichen Buße, der poenitentia signi [1]).

Auf dieser Unterscheidung zwischen der von Gott geforderten Buße und zwischen der sakramentlichen Buße mit ihrer vom Priester aufgelegten Genugthuung ruht die Kritik, welche Luther in den Thesen gegen die Ablässe richtet, und durch die er zwar dieselben noch nicht gänzlich verwirft, aber die Bedeutung und Kraft derselben [2]) in solcher Weise einschränkt, daß sie zu etwas Unwesentlichem für das christliche Leben wurden.

Die Ablässe, so macht Luther geltend, beziehen sich nur auf die sakramentliche Satisfaktion. Durch sie werden lediglich die kanonischen Strafen der sakramentlichen Satisfaktion erlassen, welche bei der Absolution vom Priester aufgelegt werden, und welche von Menschen, nicht von Gott festgestellt sind [3]). Der Papst kann nur die Strafen erlassen, die er selbst nach seinem eigenen Willen oder nach den kanonischen Bestimmungen aufgelegt hat [4]). Dagegen können durch die Ablässe diejenigen zeitlichen Strafen nicht erlassen werden, welche Gott wegen der Sünden verhängt. Dieselben sind

---

1) Opp. lat. v. a. Bd. I, S. 183: „Duplex est poenitentia, scilicet signi et rei. Rei est illa interior cordis et sola vera poenitentia, de qua Christus dicit, poenitentiam agite, et Petrus Act. 2: poenitemini et convertimini. — — et haec habet duas illas partes, confessionem et satisfactionem, de qua Lucae 3. dicit Johannes Baptista: Facite ergo dignos fructus poenitentiae. — — Nam satisfactio illa, quam Johannes praescripsit Lucae 3., est totius vitae christianae officium, et generalis omnibus imposita et publica; privata vero confessio et satisfactio fateor me nescire, ubi doceantur et praecipiantur."

2) Man beachte, daß die Überschrift der Thesen lautet: pro declaratione virtutis indulgentiarum.

3) Thes. 34: „Gratiae enim illae veniales tantum respiciunt poenas satisfactionis sacramentalis, ab homine constitutas."

4) Thes. 5: „Papa non vult nec potest ullas poenas remittere praeter eas, quas arbitrio vel suo vel canonum imposuit."

verschieden von den Strafen, welche vom Priester aufgelegt werden, und werden daher durch den Erlaß derselben nicht berührt. Sie sind allein in der Gewalt Gottes. Und damit ist es denn auch gegeben, daß sich die Kraft der Ablässe nicht auf die Strafen des Fegfeuers bezieht [1]). In der Predigt am 10. Sonntag n. Trin. 1516 hatte Luther noch zugestanden, daß die Strafen der sakramentlichen Satisfaktion im Fegfeuer zu leisten seien, soweit sie nicht schon in diesem Leben geleistet würden, und daß sich somit die Ablässe, welche den Lebenden erteilt werden, insofern auch auf das Purgatorium erstreckten, als sie von den Strafen im Fegfeuer frei machten, welche etwa statt der erlassenen kirchlichen Pönitenzstrafen zu erleiden gewesen wären. In den Thesen dagegen stellt Luther den Satz auf, daß die Strafen der sakramentlichen Satisfaktion nur für die Dauer dieses Lebens gelten und daß der Tod von ihnen frei mache. Die kanonischen Strafen, so sagt er jetzt, dürfen nicht als solche aufgelegt werden, welche eventuell im Fegfeuer zu erleiden seien [2]). „Dieses Unkraut“, heißt es in der 11. These, „daß man die Buße oder Genugthuung, so durch die Canones oder Satzungen aufgelegt ist, in des Fegfeuers Buße oder Pein sollte verwandeln, ist gesäet worden, da die Bischöfe geschlafen haben.“ Luther erinnert daran, daß in der alten Kirche die kanonischen Strafen nicht nach der Absolution sondern vor derselben zum Beweise für die Wahrheit der Reue aufgelegt wurden [3]).

---

1) Thes. 22: „Quin nullam remittit animabus in Purgatorio, quam in hac vita debuissent secundum conones solvere.“

2) Thes. 8: „Canones poenitentiales solum viventibus sunt impositi nihilque morituris secundum eosdem debet imponi.“ Thes. 13: „Morituri per mortem omnia solvunt et legibus canonum mortui jam sunt, habentes jure earum relaxationem.“

3) Thes. 12: „Olim poenae canonicae non post, sed ante absolutionem imponebantur, tamquam tentamenta verae contritionis.“

Der Erlaß der Fegfeuerstrafen per modum suffragii.

Das Fegfeuer hält Luther in den Thesen noch fest. Seine Auffassung von demselben ist freilich bereits im Zusammenhange mit der Lehre von der Glaubensgerechtigkeit und unter dem Einflusse der Lehre Augustins eine wesentlich andere als die der Scholastiker geworden. Die Stellung, die er in den Thesen zur Lehre vom Purgatorium einnimmt, ist charakteristisch für den damaligen Stand der Lehre Luthers.

Schon in der Zeit vor dem Ablaßstreite stand es für Luther mit der Lehre von der Glaubensgerechtigkeit in aller Bestimmtheit fest, daß unsere Gerechtigkeit vor Gott, die Gerechtigkeit, durch die wir vor Gott als gerecht gelten und gerecht sind, allein in der uns zugerechneten und uns deckenden Gerechtigkeit Christi oder in der Vergebung der Sünden um Christi willen besteht. Aber zugleich hielt er fest, daß auch die Heiligung des Lebens, welche ebenfalls das Werk Gottes sei, zur Vollendung gebracht werden müsse, ehe die Gläubigen des seligen Lebens bei Gott teilhaft werden können. Die imputierte Gerechtigkeit, obwohl die Gläubigen durch sie und allein durch sie vor Gott gerecht sind, genügt doch nicht, um in das Himmelreich zu kommen. Luther sagt, daß die Gläubigen, ehe sie in das Himmelreich eingehen können, ganz rein von Sünden, ganz vollkommen im Guten werden müssen [1]). Und zwar ist Luthers

1) In der Schrift „Decem praecepta“ sagt Luther (Opp. lat. Bd. XII, S. 207): „Nam oportet nos ita puros fieri, antequam in regnum coelorum veniamus, ut nec motus mali in nobis sint, nec ullus fomes ad malum inclinans, sed perfecta sanitas corporis et animae ab omni prorsus vitio, quod sane in hac vita non fiet, nec est in potestate nostra.“ Vgl. auch Opp. lat. v. a. Bd. I, S. 166: „quae — omnia fieri oportet, antequam regnum Dei intrent, quia caro et sanguis regnum Dei non possidebunt, nec intrabit aliquid coinquinatum.“ Nach Matth. 23, 27 und unter dem Einfluß solcher Psalmstellen, in denen von dem beschützenden Schatten der Flügel Gottes die Rede ist, liebt Luther es in jener frühesten Zeit, Christus unter dem Bilde der Henne vorzustellen, welche ihre Jungen unter ihren Flügeln deckt und schützt. Es wird auch in solchen Aussagen

Meinung nicht bloß, daß, weil nichts Unreines in das Himmelreich eingehen kann, durch Gottes Wirkung beim Tode die Sünde in den

---

die uns deckende Gerechtigkeit Christi durchaus in den Vordergrund gerückt, auch wohl als das, worauf zunächst allein reflektiert wird. So heißt es z. B. in den Vorlesungen zu den Psalmen zu Ps. 16 (vgl. Seidemann a. a. O. Bd. I, S. 85): „Umbra alarum Dei: mystice est fides Christi, quae est in aenigmate et umbra in hac vita. Alae autem Christi sunt manus ejus extensae in cruce, quia sicut corpus Christi in cruce efficit umbram, sic facit spiritualem umbram, in anima, scilicet fidem crucis suae, sub qua protegitur omnis sanctus." Vgl. auch die Predigt am Stephanstage 1515 über die eigene Weisheit, in welcher Luther die Gerechtigkeit Gottes, die Gerechtigkeit, die von Gott ist, der eigenen Gerechtigkeit gegenüberstellt. Die Stolzen, sagt er da, stritten gegen die Gerechtigkeit Gottes und verfolgten und töteten die, welche die Wahrheit sagen. So predige auch er immer von Christus, unserer Henne; aber das werde als irrig und falsch verworfen. Gott wolle unsere Henne sein. Denn durch unsere Gerechtigkeit könnten wir nicht selig werden, sondern wir müßten unter die Flügel dieser unserer Henne fliehen, um aus seiner Fülle zu empfangen, was uns mangele. Unser Herr breite am Kreuz seine Flügel aus, um uns unter dieselben zu nehmen. Auch unsere Gerechtigkeiten seien Sünden, die der Henne bedürften. Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 56 f. Aber der Sinn des Bildes von der Henne und ihren „Jungen" erschöpft sich für Luther nicht in dem Gedanken der uns deckenden Gerechtigkeit Christi. Er schließt auch den Gedanken ein, daß die Jungen unter den deckenden und schützenden Flügeln der Henne zum vollen Alter aufwachsen sollen. In der Quaest. de vir. sagt Luther, das sei die überaus freundliche Barmherzigkeit Gottes, daß er nicht gemalte, sondern wahrhafte Sünder selig mache, indem er uns in unsern Sünden trage und unser der Verwerfung würdiges Leben annehme, bis er uns vollende und vollkommen mache. Indessen lebten wir unter seinem Schutz und Schatten und entflöhen dem Gericht durch seine Barmherzigkeit und unsere Gerechtigkeit. Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 242. Mag auch Löscher recht haben, wenn er zu den letzten Worten (et per justitiam nostram) erklärend hinzufügt: scilicet imputatam; so tritt uns hier doch, ganz abgesehen von diesen letzten Worten, der folgende Gedanke entgegen. So lange die von Christus gewirkte Lebensgerechtigkeit des Gläubigen noch eine unvollkommene ist, ist er gerecht vor Gott „ex sola imputatione". Durch die Imputation der Verdienste Christi ist ihm nicht allein die Sündenschuld erlassen, worin er sich bei seiner Bekehrung befand; durch dieselbe muß auch seine angefangene Lebensgerechtigkeit bedeckt werden, weil sie als eine noch unvollkommene an sich Sünde ist, die der Verzeihung bedarf. Aber es soll nicht so bleiben. So lange es so ist, ist die Gerechtmachung (justificatio)

Seelen der Gäubigen ganz ausgetilgt werden müsse, sondern als Bedingung der Aufnahme in das Himmelreich macht er geltend, daß zuvor der Heiligungsprozeß in Reue und Glaube nach dem Tode zur vollkommenen Vollendung fortgeführt werden müsse, wenn dieselbe noch nicht erreicht sei. Damit ist für Luther nach dem damaligen Stande seiner Lehre die Notwendigkeit des Purgatoriums gegeben. Nur sehr wenige, sagt Luther, gelangen in diesem Leben zur vollendeten Heiligung. In der Regel werde dieselbe von den Gläubigen erst nach dem Tode erlangt. In der Predigt am Tage St. Johannis 1515 sagt Luther, ohne Liebe, die Gott über alles liebt, ohne Keuschheit, Demut, Nächstenliebe und die übrigen Tugenden könne niemand selig werden, und doch gebe es niemand, der sie so besitze, wie es zum Heil genüge (eo modo, quo ad salutem sufficiant), sondern in der Zukunft würden sie als durch Christus zu schenkende erwartet (exspectantur in futuro per Christum donanda). Deshalb sei auch niemand und dürfe niemand ohne Höllenfurcht sein, ausgenommen der, welcher den höchsten Grad der Vollkommenheit erreicht habe (nisi sit perfectissimus) [1]). Wie innerhalb dieses Lebens das Kreuz und die zeitlichen Strafen für die Sünden dem Prozeß der Heiligung im Absterben von der Sünde des alten Menschen dienen und deshalb um dieses ihres Zweckes willen von den Gläubigen willig getragen und geliebt werden müssen, so dienen auch die Strafen des Fegfeuers der Vollendung des Heiligungsprozesses nach dem Tode. Nur die wenigen, heißt es in einer Predigt aus dem Jahr 1516, in denen es zur vollkommenen Reue komme, würden schon in diesem Leben vollkom-

---

des Sünders noch nicht vollendet. Die justificatio der Gläubigen durch Christus, welchen sie als ihre Gerechtigkeit vor Gott im Glauben erfaßt haben, ist erst dann vollendet, wenn ihre Lebensgerechtigkeit als das Werk Christi, als das Werk seiner wirkenden Gnade, eine vollkommene geworden ist, die als solche die Bedeckung durch die imputierte Gerechtigkeit Christi nicht mehr bedarf. Ebendas. S. 161: „Gratia autem infundit amorem, quo fit fidentior, dum videt se velle servare legem, et quicquid non potest servare quod Christi plenitudo pro eo suscipitur, donec et ipse perficiatur. Sic Deo gratias, qui dedit nobis victoriam per Jesum Christum.“

1) Opp. lat. v. a. Bd. I, S. 73.

men absolviert, nur diesen wenigen werde schon in diesem Leben vollkommene Vergebung zuteil [1]). Auch diese wenigen seien freilich dessen nicht gewiß, da niemand darüber gewiß sein könne, ob er vollkommene Reue habe (quod sit perfecte et digne contritus atque confessus [2]). Alle andern dagegen, in welchen es in diesem Leben nicht zur vollkommenen Reue komme, und welche daher nicht vollkommene Vergebung erlangten, müßten nach dem Tode erst durch das Purgatorium, durch die Fegfeuerstrafen, hindurchgehen. Aus dem Zusammenhange der Lehrgedanken Luthers geht es klar hervor, daß es sich bei der „vollkommenen Vergebung", die erst durch die vollkommene Reue erlangt wird, nicht um den Erlaß der ewigen Schuld handelt. Die ewige Schuld wird dem Menschen mit der Gnade zuteil, die ihn angenehm vor Gott macht und die er erlangt, sobald er Christus in Reue und Glauben als seine Gerechtigkeit erfaßt. Es handelt sich um die zeitlichen Strafen, welche nach dem Tode zu leisten sein sollen, wenn es hier nicht zur vollkommenen Reue gekommen ist [3]).

Während die scholastische Lehre die Fegfeuerstrafen als satisfaktorische oder vindikative faßt, welche für die noch ungesühnten Sünden dieses Lebens abzubüßen sind, sind die Fegfeuerstrafen für Luther unter den Gesichtspunkt von Zuchtstrafen getreten, welche solange notwendig sind, bis der Zweck der Zucht erreicht, also die Buße im Absterben von der Sünde vollkommen geworden ist. Mit dieser Auffassung der Fegfeuerstrafen als Zuchtstrafen war es also gegeben, daß dieselben den Seelen im Fegfeuer nicht abgenommen werden können, bevor der Prozeß der Buße vollendet, die Sünde vollständig überwunden ist.

Sehr bestimmt hat Luther diese seine damalige Lehre vom Purgatorium in den Thesen ausgesprochen, um darauf die Kritik über die den Verstorbenen erteilten Ablässe zu stützen. „So irgendeine Vergebung aller Pein (omnium omnino poenarum) jemand kann

---

1) Ebendas., S. 167: „Hoc certe in paucis compertum est, qui plenarie absolventur, imo remissio plenaria non confertur, nisi digne contritis atque confessis."

2) Ebendaselbst.

3) Ebendas., S. 166. 170.

gegeben werden, ist's gewiß, daß sie allein den Vollkommensten, das ist, den gar Wenigen gegeben werde." (Thes. 23.) „Unvollkommene Frömmigkeit oder unvollkommene Liebe des, der jetzt sterben soll, bringt notwendig große Furcht mit sich, ja wie viel die Liebe geringer ist, so viel ist die Furcht desto größer." (Thes. 14.) „Diese Furcht und Schrecken ist an ihr selbst und allein, daß ich ander Ding schweige, dazu genug, daß sie des Fegfeuers Pein und Qual anrichte, dieweil sie der Angst der Verzweiflung ganz nahe ist." (Thes. 15.) „Hölle, Fegfeuer und Himmel scheinen gleicher Maß unterschieden zu sein, wie die rechte Verzweiflung, unvollkommene oder nahe Verzweiflung und Sicherheit von einander unterschieden sind." (Thes. 16.) „Es scheinet, als müsse im Fegfeuer gleichwie die Angst und Schrecken an den Seelen abnimmt, also auch die Liebe an ihnen wachsen und zunehmen." (Thes. 17.) „Es scheinet auch dies unerweiset sein, daß die Seelen im Fegfeuer, zum wenigsten alle, ihrer Seligkeit gewiß und unbekümmert sein, ob wir schon des ganz gewiß sind." (Thes. 19.) Als grundlos verwirft Luther die scholastische Meinung, die im geraden Gegensatze gegen seine Meinung von der im Purgatorium zu vollendenden Reue und Heiligung steht, daß die Seelen im Fegfeuer „außer dem Stande des Verdienstes oder des Zunehmens an der Liebe" seien. (Thes. 18.)

Mit dieser Auffassung vom Fegfeuer stand es für Luther fest, daß der Papst den Verstorbenen im Fegfeuer Ablässe nur vermittelst der Fürbitte, nur „per modum suffragii" zuwenden könne, und daß man daher, da es in dem Willen und Wohlgefallen Gottes liege, ob und wie er die Fürbitte erhöre, nicht gewiß sein könne, daß die Seelen von den Fegfeuerstrafen befreit würden, sobald die Ablässe für dieselben erworben seien [1]). „Der Papst", heißt es in

1) Das war bereits in der Predigt am 10. Sonntag n. Trin. 1516 (Opp. lat. v. a. Bd. I, S. 166 ff.) von Luther in einer für die Entwickelung seiner Ansichten über die Ablässe charakteristischen Weise ausgeführt. Die Befreiung aus dem Fegfeuer, heißt es da, werde durch die äußerliche Gnade der remissio nicht bewirkt, da Reue und Heiligung erst vollkommen geworden sein müssen, ehe die Seelen aus dem Purgatorium entlassen werden und in den Himmel eingehen können. Luther will jedoch nicht gänzlich verneinen,

der 26. These, „thut sehr wohl daran, daß er nicht aus Gewalt des Schlüssels (die er durchaus nicht hat), sondern Fürbitteweise

---

daß den Ablässen eine Bedeutung dafür zukomme, die Seelen aus dem Fegfeuer zu befreien. Aber nicht durch die Gewalt der Schlüssel vermöge der Papst vom Purgatorium loszusprechen. Nur „per modum suffragii" wirkten die Ablässe zur Befreiung der Seelen aus dem Fegfeuer. Durch Fürbitte appliziere der Papst die Ablässe, die er den Verstorbenen erteile, so daß er nicht selbst die Strafen erlasse, wie er ja hinsichtlich der Verstorbenen nicht loszusprechen und nichts zu erlassen habe, sondern nur Fürsprache einlegen könne, daß Gott erlassen und lossprechen möge. („Nec hoc papa habet solvere ullo modo per auctoritatem clavis, sed solummodo per applicationem intercessionis totius ecclesiae" etc. „Ad suffragium applicat indulgentias, quas concedit defunctis: ubi jam propriae non sunt indulgentiae, quia jam papa non habet solvere aut indulgere, sed tantum intercedere, ut Deus indulgeat et solvat.") In großer Verlegenheit sieht sich Luther nun freilich vor der Frage, wie und was die Ablässe in dieser Hinsicht eigentlich wirken. Wie er von den Ablaßpredigern sagt, daß sie nicht erklären, wie sie es verstanden wissen wollen, wenn sie sagen, daß die Seelen durch die Ablässe vom Purgatorium befreit würden, so gesteht er seine eigene Unkenntnis ein. („Quicquid sit, quia ego non intelligo satis hanc rem", „fateor meam ignorantiam.") Von allen Seiten treten ihm Zweifel und Unsicherheiten entgegen, die er jedoch zu beseitigen sucht. Er will zustimmen zu dem, was gelehrt wird, so viel er kann. („Sed concordemus, quantum possumus.") Fest steht für ihn, daß vollkommene Reue ohne Ablaß aus dem Purgatorium befreie, daß aber bei noch unvollkommener Reue die Seelen auch nicht mit Ablaß aus demselben frei werden. („Perfecte contritus evolat sine indulgentiis, imperfecte autem nec cum indulgentiis, quia a contrito perfecte Deus nihil requirit nec pro actualibus, nec pro habitualibus, i. e. fomite et origine.") Was also nützen die Ablässe den Verstorbenen? Die gewöhnliche Annahme, daß sie ihnen nur zur Satisfaktion, zum Erlaß der noch nicht gebüßten zeitlichen Strafen für die aktualen Sünden dienten, genüge nicht. Denn dadurch allein könnten die Seelen, solange die Erbsünde in ihnen noch bleibe, aus dem Purgatorium nicht befreit werden. („Quid ergo prosunt indulgentiae? An tantum ad satisfactionem actualium? Quomodo ergo redimuntur animae, quibus actualia remittuntur, sed manet originale seu habituale? Nam quibus originale remittitur, et actuale; sed non contra.") Die Schwierigkeit, die damit gegeben sei, erwäge man nicht, weil sich niemand wegen der Tötung des „fomes" und wegen der Erbsünde Sorge mache, sondern nur darum bekümmere man sich, die aktualen Sünden wegzuschaffen durch Reuen, Beichten, Genugthun u. s. w. Luther meint, man werde anzunehmen

den Seelen Vergebung schenkt." Dann aber ist es auch ungewiß, ob und wie Gott die Fürbitte im einzelnen Fall erhört. Die pre=

haben, daß durch die Ablässe für die Verstorbenen per modum suffragii nicht bloß Erlaß der aktualen Sünden, sondern auch die innere Gnade zur Vollendung der Reue und Heiligung erlangt werde. („An forte per hoc, quod dicunt, per modum suffragii, quod illud suffragium non tantum actualium eis remissionem conferat, sed etiam contritionem et poenitentiam super fomite et reliquiis amoris terreni impetret, ad gratiam perfectissimi amoris Dei, ac suspirium ad Deum conferat?") Sei es doch außer Zweifel, daß die Tötung und Heilung der Erbsünde in den Seelen der Verstorbenen durch die Eingießung der Gnade geschehe, da dieselben dann in keiner Weise mehr verdienen könnten (quod per infusionem gratiae fieri non est dubium, quoniam ipsi tunc mereri nullo modo possunt). Wenn aber die Ablässe so den Verstorbenen zur Befreiung aus dem Purgatorium dienten, so dürfe man doch nicht unbedacht erklären, daß der, der solche Ablässe kauft, die benannte Seele befreie, denn man wisse nicht, ob vor Gott diese Seele würdig sei oder eine andere, die es besser verdient habe (vel alia, quae melius meruit). Es bleibe, sagt Luther, für ihn im Zweifel, aus welchem Grunde es gewiß sei, daß die Seelen befreit würden, da der Papst nur intercediere für die Seelen, und es in dem Willen Gottes stehe, wie weit, wie, wann, wo, für wen er seine Kirche erhören wolle. Wer sei gewiß, daß Gott so annehme, wie gebeten werde, wenn nicht etwa deshalb, weil Gott die Bitte seiner Kirche nicht abweise, in welcher Christus mit ihr bitte, wie er gesagt habe: bittet, so werdet ihr nehmen, und wieder: was ihr bitten werdet, glaubet nur, daß ihr es empfangen werdet, so wird es euch geschehen. Da dies gewiß sei, so sei es sehr nützlich, daß solche Ablässe erteilt und gekauft würden, wie es sich auch mit der Habsucht verhalte, die man bei den Ablässen fürchte. Vielleicht wolle Gott deshalb den Verstorbenen sein Erbarmen um so reichlicher zuwenden, weil er sehe, daß dasselbe von den Lebenden gering geachtet werde, und jetzt mehr als früher in das Purgatorium kämen, da die Christen jetzt lässiger handelten als früher.

Wir fügen die folgende Bemerkung hinzu. Wenn Luther einmal sagt, daß die Verstorbenen in keiner Weise mehr verdienen können, und sodann von einer andern Seele spricht, die es besser verdient habe, von den Fegfeuerstrafen befreit zu werden, so meint er das erste Mal, daß die Verstorbenen keine merita, keine gute Werke mehr vollbringen können, wie die Pönitenten in diesem Leben in den Werken der Satisfaktion; das zweite Mal denkt er, wie aus dem folgenden hervorgeht (animae in purgatorio habent se ad gratiam posteriorem, seu ad augmentum et complementum gratiae, quae est gloria, sicut impius ad primam seu justificationem, utrique enim non possunt eam mereri, apti tamen eam recipere), an die

digen daher „Menschentand“ (hominem praedicant), welche vorgeben, „daß, sobald der Groschen in den Kasten geworfen klinget, von Stund an die Seele aus dem Fegfeuer fahre.“ (Thes. 27.) „Das ist gewiß, alsbald der Groschen im Kasten klinget, daß Gewinnst und Geiz kommen, zunehmen und größer werden; die Fürbitte der Kirche aber stehet allein in Gottes Willen und Wohlgefallen.“ (Thes. 28.) Ungewiß ist es auch, wie Luther hervorhebt, ob alle Seelen, die im Fegfeuer sind, befreit werden wollen [1]). Es stände im Widerspruche mit der wahren Reue, wenn die Seelen von den Zuchtstrafen des Fegfeuers erledigt sein wollten, da doch dieselben für sie im Kampfe der Buße mit der Sünde heilsam und notwendig seien. „Wahre Reue und Leid sucht und liebt die Strafe“ [2]).

Der Schatz der Kirche.

Daß durch den Ablaß allein die kirchlichen Bußstrafen, nicht aber die von Gott geordneten und verhängten Strafen erlassen werden, begründet Luther in den Thesen auch dadurch, daß er die Basierung der Ablässe auf den Schatz der Verdienste Christi und der Heiligen bestreitet. Darin macht sich ein Fortschritt gegenüber der Predigt am 10. Sonntage nach Trin. 1516 geltend, in welcher dieses Moment der scholastischen Lehre vom Ablaß noch nicht angefochten war.

Wenn es sich beim Ablaß um eine Zuwendung des Verdienstes Christi handelte, so würde nicht ausgeschlossen werden können, daß

Geschicklichkeit zum Empfang der Gnade, der Vermehrung der Gnade, welche nicht durch Verdienste, durch gute Werke begründet wird, sondern durch den Stand in der wahren Reue, die in der Erkenntnis und Bereuung der Sünde und in dem Verlangen (suspirium) des Glaubens nach Gott, nach der Gnade besteht.

1) Thes. 29: „Quis scit, si omnes animae in purgatorio velint redimi, sicut de S. Severino et Paschale factum narratur.“

2) Thes. 40: „Contritionis veritas poenas quaerit et amat. Veniarum autem largitas relaxat et odisse facit (poenas), saltem occasione.“

sich derselbe auch auf die von Gott geordneten Strafen für die Sünden beziehe. Aber die Behauptung, daß der Ablaß aus dem Schatze der Verdienste Christi erteilt werde, ist eine grundlose. „Die Schätze der Kirche, davon der Papst den Ablaß austeilet, sind weder genugsam genannt, noch bekannt bei der Gemeine Christi.“ (Thes. 56.) In den Verdiensten Christi und der Heiligen können sie nicht bestehen. „Es sind auch nicht die Verdienste Christi und der Heiligen, denn diese wirken allezeit ohne Zuthun des Papsts Gnade des innerlichen Menschen und das Kreuz, Tod und Hölle des äußerlichen Menschen.“ (Thes. 58.) Luther stellt dagegen den Satz auf, daß der Papst in Kraft der Schlüsselgewalt, welche der Kirche durch das Verdienst Christi geschenkt sei, den Ablaß erteile. „Wir sagen aus gutem Grund, ohne Frevel und Leichtfertigkeit, daß dieser Schatz sein die Schlüssel der Kirche, durch das Verdienst Christi der Kirche geschenket.“ (Thes. 60.) Luther meint den clavis jurisdictionis, die kirchliche Jurisdiktionsgewalt, kraft welcher die Bußstrafen aufgelegt und auch erlassen werden können. „Denn es ist klar, daß zu Vergebung der Pein (der kanonischen Strafen) und vorbehaltener Fälle allein des Papst Gewalt genug ist.“ (Thes. 61.)

Der Wert des Ablasses.

Im obigen ist die Stellung dargelegt, wie sie Luther in den Thesen zum Ablaß einnimmt. Der Ablaß wird nicht gänzlich verneint. Er wird auf die von Menschen aufgelegten kanonischen Bußstrafen eingeschränkt, welche der Papst kraft der ihm zustehenden Gewalt der Schlüssel, durch die er sie auflegt, auch wieder aufheben kann. So erstreckt sich der Ablaß auch nur auf die Lebenden, da die bei der Absolution aufgelegten kanonischen Strafen keine Geltung über den Tod hinaus haben. Doch giebt Luther eine Erstreckung des Ablasses auch auf die Seelen im Purgatorium insofern zu, als zugestanden wird, daß der Papst auch den Seelen im Purgatorium per modum suffragii Erlaß der Fegfeuerstrafen zuwenden

könne, wobei es freilich von dem Willen und Wohlgefallen Gottes abhänge, ob und wie im einzelnen Falle die Fürbitte erhört werde. Als Erlaß der kirchlichen Pönitenzstrafen stand übrigens der Ablaß, wie hinzuzufügen ist, im Zusammenhange der in den Thesen dargelegten Lehre Luthers in ungebrochener Kraft dadurch fest, daß in der 7. These die priesterliche Absolution als notwendige, von Gott geordnete Bedingung zur Erlangung der Sündenvergebung Gottes festgehalten war [1]). So blieb also die Erlangung der Sündenvergebung Gottes auch davon abhängig, daß man sich der von der Kirche geforderten, nur durch den Ablaß zu erlassenden sakramentlichen Satisfaktion unterwarf. „Doch ist", heißt es in der 38. These, „des Papstes Vergebung und Austeilung mit nichten zu verachten, denn wie ich gesagt habe, ist seine Vergebung eine Erklärung göttlicher Vergebung." [2]).

Aber war auch der Ablaß nicht gänzlich verneint, so war doch Kraft und Bedeutung desselben wesentlich eingeschränkt. Und das wird in den Thesen nicht etwa verhüllt, sondern sehr bestimmt hervorgehoben. Eben darauf kam es ja Luther an, die falsche Bedeutung, die dem Ablaß beigelegt wurde, zu beseitigen, damit derselbe nicht länger dem Ernst der Buße entgegenstehe. „Vor denen", heißt es in der 33. These, „soll man sich sehr wohl hüten und vorsehen, die da sagen, des Papstes Ablaß sei die höchste und werteste Gottes Gnade oder Geschenk, dadurch der Mensch mit Gott versöhnt wird [3])." „Der Ablaß, den die Prediger für die größeste

1) Thes. 7: „Nulli prorsus remittit Deus culpam, quin simul eum subjiciat humiliatum in omnibus sacerdoti suo vicario". — Es war sehr wichtig, daß Luther so die Notwendigkeit der Absolution festhielt, obwohl es keineswegs auf dem Grunde der rechten evangelischen Erkenntnis vom Wesen und von der Bedeutung der Absolution geschah, die damals, wie diese 7. These zeigt, Luther noch fehlte. Wir werden sehen, wie sich eben an diese 7. These und ihre Aussage über die Absolution im Ablaßstreit die allerbedeutungsvollste weitere Entwickelung der reformatorischen Lehre Luthers angeschlossen hat.

2) Vgl. These 6: „Der Papst kann keine Schuld vergeben, denn allein insofern, daß er erkläre und bestätige, was von Gott vergeben sei" u. s. w.

3) Thes. 33: „Cavendi sunt nimis, qui dicunt venias illas papae do-

Gnade ausrufen, ist freilich für große Gnade zu halten, denn es großen Gewinnst und Genieß trägt." (Thes. 67.) „Und ist doch

num esse illud Dei inaestimabile, quo reconciliatur homo Deo." Auch in dem Schreiben an den Erzbischof Albrecht von Mainz hebt Luther unter dem besonders Anstößigen in der Instruktion der Ablaßkommissarien hervor, daß darin gesagt werde, die eine der Prinzipalgnaden des Jubelablasses sei das unschätzbare Geschenk Gottes, „quo reconcilietur homo Deo, et omnes poenae deleantur purgatorii". Das Anstößige besteht darin, daß in der Instruktion die Gabe des Plenarablasses als die höchste Gabe der Gnade, als die Gnadengabe der Versöhnung mit Gott bezeichnet war. Es heißt in der Instruktion des Arcimboldus (Kapp, Kleine Nachlese, Th. 3, S. 182) von der ersten der vier durch den Jubelablaß bewilligten principales gratiae: „Est plenaria omnium peccatorum remissio, qua quidem gratia nihil majus dici potest. Considerando quod homo, qui per peccatum privatus divina gratia, per illam restituitur ad gratiam. Et quod omnes poenae, quas quis de jure deberet pati in purgatorio propter peccatum commissum et offensam divinam majestatem, per illam ei remittuntur. Et si tunc moreretur, sine impedimento ad coelestem gloriam migraret." Durch den Plenarablaß soll man die größeste Gnade empfangen; durch ihn soll der Mensch, der durch die Sünde der Gnade Gottes beraubt ist, wieder in den Stand der Gnade zurückversetzt werden! Nun schreibt ja in der That die scholastische Lehre den zeitlichen Strafen, welche durch den Ablaß ersetzt und erlassen werden, eine mit Gott versöhnende Wirkung zu, indem sie dieselben als satisfaktorische auffaßt. Haben die zeitlichen Strafen, für welche die durch den Ablaß erworbenen Verdienste Christi und der Heiligen eintreten sollen, die Bedeutung einer wegen der Sünden Gott geschuldeten Satisfaktion, so wird durch dieselben oder durch ihren Ersatz Gott wegen der Sünden versöhnt. Eben dadurch, daß man den Pönitenzstrafen genugthuende Bedeutung zuschreibt, tritt man in Gegensatz dagegen, daß wir allein wegen der von Christus für uns geleisteten Satisfaktion Vergebung der Sünden erhalten. Diesen Irrtum hat die Augsburgische Konfession Art. 3 durch den Satz abzuwehren, daß Christus ein Opfer ist, nicht allein für die Erbsünde sondern auch für alle andere Sünde, und Gottes Zorn versöhnt (ut reconciliaret nobis Patrem et hostia esset non tantum pro culpa originis, sed etiam pro omnibus actualibus hominum peccatis). Nach der scholastischen Lehre wird erst durch die Erleidung der genugthuenden zeitlichen Strafen für die Sünden oder durch den mit dem Ablaß erworbenen Ersatz für dieselben aus dem Schatze der Verdienste Christi und der Heiligen die Versöhnung mit Gott vollendet. Insofern weicht die Instruktion des Arcimboldus von der scholastischen Lehre und der Lehre der römischen Kirche nicht ab, wenn sie die Gnade des Ablasses

solch Ablaß wahrhaftig die allergeringste Gnade, wenn mans gegen der Gnade Gottes und des Kreuzes Gottseligkeit hält oder vergleichet." (Thes. 68.) Aufs allerernstlichste warnt Luther davor, daß man durch die Abläße selig zu werden meine. „Man soll die Christen lehren, daß des Papstes Ablaß gut sei, sofern man sein Vertrauen nicht darauf setzet, dagegen aber nichts Schädlicheres, denn so man dadurch Gottesfurcht verliert." (Thes. 49.) „Durch Ablaßbriefe vertrauen selig zu werden, ist nichtig und erlogen Ding, obgleich der Kommissarius, ja der Papst selbst, seine Seele dafür zum Pfande wollte setzen." (Thes. 52.) „Die werden samt ihren Meistern zum Teufel fahren, die vermeinen, durch Ablaßbriefe ihrer Seligkeit gewiß zu sein". (Thes. 32.) Luther macht ferner geltend, daß der Ablaß nicht höher als andere gute Werke der Liebe geachtet werden dürfe, denen er vielmehr im Werte weit nachstehe. (Thes. 41 f.) „Man soll die Christen lehren, daß, der den Armen giebt oder leihet den Dürftigen, besser thut, denn daß er Ablaß lösete." (Thes. 43). „Denn durch das Werk der Liebe wächst die Liebe, und der Mensch wird frömmer, durch den Ablaß wird er nicht besser, sondern allein sicherer und freier von der Pein oder Strafe." (Thes. 44.) „Man soll die Christen lehren, daß der, der seinen Nächsten siehet darben, und des ungeachtet Ablaß löset, der löset nicht des Papstes Ablaß, sondern ladet auf sich Gottes Ungnade." (Thes. 45.) Die Christen sollen gelehrt werden, daß sie das, was zur Notdurft des Hauses gehört, für dieses behalten und mit nichten für Ablaß verschwenden. (Thes. 46.) Sie sollen überhaupt gelehrt werden, „daß Ablaßlösen ein frei Ding sei und nicht geboten". (Thes. 47.)

---

mit der Gnadengabe der Versöhnung mit Gott identifiziert. Noch über die scholastische Theorie hinausgreifend war es freilich, wenn so allgemein und ohne Limitation gesagt war, durch den päpstlichen Plenarablaß werde der Mensch, der durch die Sünde der göttlichen Gnade beraubt sei, in dieselbe wieder zurückversetzt. Es war so in roher und irreführender Weise ein Ausdruck gewählt, nach welchem es scheinen konnte, als werde durch den Ablaß die Versöhnung mit Gott überhaupt, auch die Vergebung der Schuld und der Erlaß der ewigen Strafe erlangt.

Das Verhältnis der Thesen zur evangelischen Rechtfertigungslehre.

Mit der evangelischen Lehre von der Buße bildet zugleich die evangelische Lehre von der Glaubensgerechtigkeit die Voraussetzung der in den Thesen über den Ablaß aufgestellten Sätze. Mit dem wahren Begriffe von der Buße hatte Luther im Gegensatze gegen die falsche scholastische Lehre von der Reue zugleich die rechte Lehre von der Art und Weise, wie man der Sündenvergebung teilhaftig wird, also die Lehre von der Glaubensgerechtigkeit erfaßt. Und wer den Zusammenhang der Lehre Luthers, wie sich dieselbe in der Zeit vor dem Ablaßstreit festgestellt hatte, kennt, wird den Zusammenhang der Thesen mit der Lehre von der Glaubensgerechtigkeit unschwer erkennen. Bestimmten Ausdruck hat jedoch diese Lehre in den Thesen über den Ablaß nicht gefunden. Die Thesen sind nach dieser Seite hin sehr zurückhaltend.

Am wenigsten spricht sich in ihnen das Eigentümlich=Neue der Lehre Luthers von der Glaubensgerechtigkeit aus, worin dieselbe auch über Augustin und Bernhard hinausgreift. Luther hat, was für die Art seines Auftretens und für seine Intention dabei sehr bezeichnend ist, seine eigensten Lehrgedanken keineswegs in den Vordergrund gestellt. Er richtet sich gegen das offenbar Falsche, gegen das mit dem Ernst wahrer Buße Streitende des damaligen Ablaßwesens. Keineswegs aber tritt er für seine Lehre als eine fertige und als solche zur Geltung zu bringende auf.

Auch der Satz über die Buße, von welchem die Thesen ausgehen, der Satz von der beständigen Reue, bringt die Lehre Luthers von der Buße, wie er sie im Gegensatze gegen die scholastische Lehre von der Reue erfaßt hatte, nicht vollständig zum Ausdruck. Jener Satz bezieht sich nur auf die Buße, wie sie dauerndes Moment des Lebens des Wiedergeborenen ist, welches ein Leben des steten Kampfes zwischen Geist und Fleisch, zwischen dem neuen und dem alten Menschen sein soll. Und so kommt in demselben, was wohl zu beachten ist, das Eigentümlich=Neue der Lehre Luthers auch hinsichtlich der Buße

nicht zum Ausdruck. Der Satz von der fortwährenden Buße gehört vielmehr zu denjenigen Sätzen, welche Luther mit dem Augustinismus teilt. Sehr bestimmt wird derselbe besonders von Bernhard vertreten, der zugleich das größte Gewicht auf denselben legt [1]). Und so hat sich denn auch Luther im Streite über die Thesen seinen Gegnern gegenüber für den Satz von der fortwährenden Buße sofort auf Augustin und Bernhard berufen [2]). Er wußte es, daß er

---

1) Es ist einer der Grundgedanken Bernhards, daß zwar die Vollendung des Lebens in der Liebe gegen Gott erst dem zukünftigen Leben angehören kann, daß aber das neue Leben hier auf Erden in einem steten Fortschreiten zu dieser Vollendung hin begriffen sein muß. Immer wieder wird von ihm darauf gedrungen. Man muß, sagt er, entweder höher steigen oder herabsteigen. Sobald man stehen bleiben will, stürzt man herab. Sobald man anfängt, nicht besser werden zu wollen, hört man auf gut zu sein. Ep. 91, n. 3. Nicht fortschreiten ist schon zurückgehen und abnehmen. Ep. 385, n. 1. Ep. 254, n. 4. De purific. Mariae s. 3, n. 3 Serm. de div. 35 (97), n. 2. In diesem Stande des sterblichen Lebens giebt es kein Mittleres zwischen Zunehmen und Abnehmen. Wie unser Leib beständig wachsen oder wieder abnehmen muß, so muß auch unser Geist beständig zunehmen oder abnehmen. Ep. 254, n. 5. Unablässig sollen wir uns bemühen, besser zu werden und unsere Unvollkommenheit täglich der göttlichen Barmherzigkeit anheimstellen. De purific. b. Marc. s. 3. n. 3. Das Fortschreiten im Guten setzt aber voraus, daß man den eigenen Willen verlasse und das Fleisch mit seinen Lüsten und Begierden kreuzige. Wie unser Leben nach Bernhard ein stetes Fortschreiten im Guten sein soll, so muß es nach ihm zugleich ein Leben fortdauernder Buße sein. In einer Fastenpredigt sagt Bernhard, diejenigen seien in einem großen Irrtum, welche meinten, die wenigen Tage der Fastenzeit genügten zur Buße, da doch die ganze Zeit dieses Lebens zur Buße bestimmt sei. In quadrages. s. 3, n. 3. In diesem Leben, heißt es in einer Osterpredigt, sollen wir nicht aufhören, Buße zu thun und unser Kreuz auf uns zu nehmen. In die s. Paschae n. 8. Das neue Leben in uns, heißt es an einer andern Stelle, würde verderben, wenn wir nicht immer wieder durch das Gericht Gottes über unsere Sünde, dessen Feuer wir in unserm Gewissen fühlen, zur Buße und zum Kampfe gegen die Sünde getrieben würden. In cant. 5, 6 n. 6 ff. Vgl. ebendas. s. 51, n. 8 ff.; s. 55, n. 2; s. 74, n. 8 ff.; In psalm. Qui habitat 5. 11, n. 7. Serm. de div. 90, n. 1. Ebendas. s. 87, n. 1.

2) Responsio ad Dial. Silv. Prier. (Opp. lat. v. a. Bd. II, S. 10): „omnes doctores ecclesiastici sentiunt mecum, nullus autem tecum. Sic enim B. Augustinus totam fidelium vitam crucem et martyrium esse

mit dem Satze von der fortdauernden Buße in seiner ersten These nicht über die Lehre Augustins und Bernhards hinausging.

Auf die Lehre von der Glaubensgerechtigkeit weisen die folgenden Thesen hin. „Der rechte, wahre Schatz der Kirche ist das heilige Evangelium der Herrlichkeit und Gnade Gottes.“ (Thes. 62.) „Ein jeder wahrhaftige Christ, er sei lebendig oder tot, ist teilhaftig aller Güter Christi und der Kirche aus Gottes Geschenk, auch ohne Ablaßbrief.“ (Thes. 37.) „Ein jeder Christ, so wahre Reue und Leid hat über seine Sünden, der hat völlige Vergebung von Pein und Schuld, die ihm auch ohne Ablaßbrief gehöret.“ (Thes. 36). „Niemand ist des gewiß, daß er wahre Reu und Leid genug habe, viel weniger kann er gewiß sein, ob er vollkommene Vergebung der Sünden habe [1])“. Auf diese Thesen braucht übrigens bloß hingewiesen zu werden, um zu zeigen, wie verhüllt doch nur die Lehre von der Glaubensgerechtigkeit in ihnen zum Ausdruck kommt, während sie doch bereits in der Zeit vor dem Ablaßstreit die Seele der Theologie Luthers bildet und aufs allerbestimmteste erfaßt war. Nicht vom Glauben sondern von der Reue wird die Erlangung der Sündenvergebung abhängig gemacht. Und die „vollkommene“ Vergebung der Sünden (plenaria remissio) soll erst der völligen Reue zuteil werden, und deshalb soll niemand der vollkommenen Vergebung gewiß sein können, weil er nicht gewiß sein könne, ob seine Reue eine wahre, das soll heißen, eine vollkommene [2]) ist. Freilich im Sinn Luthers verstanden schließen diese Thesen seine Lehre von der Glaubensgerechtigkeit ein. Denn unter vollkommener Vergebung der Sünden versteht Luther, indem er sich dem damaligen theologischen Sprachgebrauche anschließt, den völligen Erlaß

---

pronunciat, quemadmodum et Hiob 7. militiam seu tentationem vocat vitam hominis super terram. Et B. Bernardus: Stare in via Dei et non proficere est deficere. Et alibi: Ubi incipis nolle fieri melior, desinis esse bonus.“

1) Thes. 30: „Nullus securus est de veritate suae contritionis, multo minus de consecutione plenariae remissionis.“

2) In den Asterisci giebt Luther diese Erklärung des Sinnes seines Ausdrucks. „Ego compunctum vere accipio plene compunctum.“ Opp. lat. v. a. Bd. I, S. 440.

auch der im Purgatorium zu erleidenden Strafen, welche, wie er damals noch festhält, um des zur Vollendung zu bringenden Heiligungsprozesses willen notwendig sind, aber mit der von dem Heiligungsprozesse vorausgesetzten Rechtfertigung nichts zu thun haben. Der Satz, daß vollkommene Sündenvergebung erst der vollkommenen Reue zuteil wird, steht also nicht im Widerspruch damit, daß die Gerechtigkeit des Menschen, durch die er in der Rechtfertigung gerecht vor Gott wird, allein in der Vergebung der Sünden oder in der zugerechneten Gerechtigkeit Christi besteht, und daß dieselbe ohne alles Verdienst dem Menschen zuteil wird, sobald in ihm mit dem reuevollen Glauben an das Evangelium die rechte Reue zustande kommt. Aus dem Gesagten erklärt es sich auch, daß in den Thesen die Erlangung der vollkommenen Sündenvergebung nicht vom Glauben sondern von der Reue abhängig gemacht wird. Nicht um die Rechtfertigung vor Gott sondern um die Vollendung des Heiligungsprozesses handelt es sich bei der „vollkommenen Reue" und der „vollkommenen Vergebung". Dazu kommt, daß nach der Lehre Luthers die rechte Buße in dem von Gott durch Gesetz und Evangelium gewirkten reuevollen Glauben besteht, daß Reue und Glaube nur die beiden korrelaten Seiten einer Sache, nämlich der Buße, sind, so daß keine dieser beiden Seiten für sich entstehen und sein kann, daß vielmehr, wo die eine, notwendig mit ihr auch die andere ist. Es ist daher charakteristisch für die Lehre Luthers, daß er nicht selten unter dem Begriff der Reue sowohl wie unter dem des Glaubens das Ganze der aus beiden, aus Reue und Glauben, bestehenden Buße versteht, also den Glauben als selbstverständlich miteingeschlossen denkt, wenn er von der Reue, und ebenso diese letztere miteingeschlossen, wenn er vom Glauben spricht. Es ist überhaupt sehr wichtig, das nicht zu übersehen, wenn man die Lehraussagen Luthers richtig verstehen will; und auch die bezeichneten Thesen Luthers treten erst dann in ihr rechtes Licht. Aber liegt es dann auch klar vor, daß diese Thesen im widerspruchslosen Einklange mit seiner Lehre von der Glaubensgerechtigkeit stehen, so kommt doch in ihnen selbst diese Lehre keineswegs zum reinen und bestimmten Ausdrucke. Aus den Thesen für sich konnte sie nicht ersehen werden.

Das Verhältnis der Thesen zur Scholastik und zur Lehre der Kirche.

Wie zurückhaltend übrigens die Thesen hinsichtlich der eigenen Lehre Luthers gefaßt waren, so war doch der Gegensatz, in welchen sie gegen das damals herrschende System traten, ein sehr tiefgreifender, und es drängt sich die Frage auf, wie Luther bei seinem Angriff gegen das Ablaßwesen seine Stellung zu diesem Systeme nahm.

Daß er mit den Thesen in einen unversöhnlichen Gegensatz zu der Scholastik trat, wußte Luther sehr bestimmt. Im Gegensatze gegen die scholastische Theologie hatte sich Luthers Lehre von der wahren Reue und von der Glaubensgerechtigkeit auf dem Grunde der heiligen Schrift und im Anschlusse an Augustin und Bernhard festgestellt, und offen hatte er, wie besonders auch seine Thesen „pro Biblia“ bezeugen, schon in der Zeit vor dem Ablaßstreit die scholastische Theologie bekämpft. Aber mit seinem Gegensatze gegen die falschen Lehren der Scholastik und ihre Methode meinte Luther nicht in einen Gegensatz gegen die Lehre der Kirche zu treten. Er unterscheidet zwischen den falschen Lehren der Scholastiker und zwischen der Lehre der Kirche. Er macht geltend, daß die falschen Lehren der Scholastiker nicht bloß im Gegensatze gegen die Lehre der heiligen Schrift, sondern auch im Gegensatz gegen die Lehre der kirchlichen Autoren und der Kirche stehen, wie er sich denn auch gegen die Scholastiker von Anfang an auf die kirchlichen Lehrer, besonders auf Augustin und Bernhard, beruft.

Und weiter meint Luther, mit seinem Gegensatze gegen die Scholastik auch nicht in Gegensatz gegen die Lehre des Papstes und der römischen Kirche zu treten. Er unterscheidet auch zwischen der Lehre der Scholastiker und der Lehre des Papstes, d. h. der von den Päpsten kanonisierten Lehre, und so wenig er mit seinem Gegensatze gegen die Scholastiker und das von ihnen vertretene System in Gegensatz gegen die anderen kirchlichen Autoritäten treten will, so wenig auch gegen die des Papstes. Seine Äußerungen in dieser

Beziehung sind sehr bestimmt. Er sagt in den Thesen: „Wer wider die Wahrheit des päpstlichen Ablasses redet, der sei ein Fluch und vermaledeiet [1])." Darauf haben die Bischöfe und Seelsorger mit aller Sorgfalt zu achten, daß die Kommissarien „nicht an statt päpstlichen Befehls ihre eigenen Träume predigen." (Thes. 70.) „Wer wider des Ablaßpredigers mutwillige und freche Worte Sorge trägt oder sich bekümmert, der sei gebenedeiet." (Thes. 72.)

Die so vorgezeichnete Linie sucht Luther in den Thesen genau innezuhalten. Wichtige Punkte der scholastischen Lehre von den Ablässen hatten damals die kirchliche Kanonisation noch nicht erlangt, waren auch noch nicht durch päpstliche Decretalen festgestellt. So weit nicht bestimmte kirchliche und päpstliche Entscheidungen entgegenstehen, hält sich Luther nach dem geltenden Recht der Kirche berechtigt, die scholastischen Lehren und ihre Anwendung in der kirchlichen Praxis zu bekämpfen.

Dagegen verhält er sich den Bestimmungen gegenüber, welche in päpstlichen Dekretalen über die Ablässe getroffen waren, sehr vorsichtig. Er vermeidet es, mit denselben in direkten Gegensatz zu treten. In der Deklaration Sixtus IV. vom Jahr 1477 war ausgesprochen, daß der Ablaß auch den Seelen im Fegfeuer per modum suffragii zugewendet werden könne [2]). Das ist der Grund,

---

1) Thes. 71. Vgl. Thes. 91: „So der Ablaß nach des Papstes Geist und Meinung gepredigt würde, wären diese Einreden leichtlich zu verantworten, ja sie wären nicht fürgefallen."

2) Es heißt in derselben (vgl. Gieseler, Kirchen-Geschichte II, 4. § 147. Anm. q): „Cum superioribus mensibus nobis relatum esset, in publicatione indulgentiae, per nos alias Ecclesiae Xanctonensi (Sainctes) concessae, plura scandala et discrimina fuisse exorta, praedicantesque in hujusmodi publicatione multos abusus commisisse multosque errores praedicasse, ac inter alia occasione dictae indulgentiae, quam animabus in purgatorio existentibus per modum suffragii concessimus, nonnullos scripta nostra male interpretantes publice asseruisse atque asserere, non esse ultra opus pro animabus ipsis orare, aut pia suffragia facere: — nos scandalis et erroribus hujusmodi ex pastorali officio obviare volentes per Brevia nostra ad diversos illarum partium Praelatos scripsimus, ut Christifidelibus declarent, ipsam plenam indulgentiam pro animabus existentibus in purgatorio per modum suffragii per nos fuisse con-

weshalb Luther, wie wir gesehen haben, auch in den Thesen solche Ablässe für die Seelen noch gelten läßt, obwohl dieselben mit seiner Auffassung von den Fegfeuerstrafen als Zuchtstrafen, die dem zur Vollendung zu bringenden Heiligungsprozesse dienen, nicht im Einklange stehen, was sich Luther keineswegs verbarg, der vielmehr seine Bedenken in dieser Hinsicht schon in der Predigt am 10. Trinitatissonntage 1516 ausgesprochen hatte (vgl. S. 49 ff. Anm. 1) und denselben in Übereinstimmung mit der Ausführung jener Predigt auch in den Thesen, nämlich in der 29. These („Wer weiß, ob auch alle Seelen im Fegfeuer wollen erlöst sein, wie man sagt, daß es mit S. Severino und Paschasio sei zugegangen") Ausdruck gegeben hat.

Besonders bezeichnend für die Haltung der Thesen den päpstlichen Dekretalen gegenüber ist die folgende Thatsache.

In einer Dekretale Klemens VI. war ausgesprochen, daß der Papst die Abläße aus dem durch das Blut Christi der Kirche erworbenen Schatze erteile. Darauf berief man sich für die Lehre vom Schatze der Kirche, und wir werden sehen, welche Bedeutung diese Dekretale im Ablaßstreit gewonnen hat. In der Predigt am 10. Trinitatissonntage 1516 hatte Luther, wie oben bemerkt worden ist, den Satz vom Schatze der Kirche noch nicht beanstandet. Die Dekretale Klemens VI. wird ihn davon abgehalten haben. In

---

cessam, non ut per indulgentiam praedictam Christifideles ipsi a piis et bonis operibus revocarentur, sed ut illa in modum suffragii animarum saluti prodesset, perindeque ea indulgentia proficeret, ac si devotae orationes, piaeque eleemosynae pro earundem animarum salute dicerentur et offerentur." Weiter wird dann hinzugefügt, diese Erklärung sei aber wieder mißverstanden worden, denn ihr Sinn sei keineswegs, „indulgentiam non plus proficere aut valere, quam eleemosynas et orationes". Vielmehr: „eam perinde valere diximus, i. e. per eum modum, per, acsi, i. e. per quem orationes et eleemosynae valent. Et quoniam orationes et eleemosynae valent tamquam suffragia animabus impensa: nos, quibus plenitudo potestatis ex alto est attributa, de thesauro universalis Ecclesiae, qui ex Christi Sanctorumque ejus meritis constat, nobis commisso, auxilium et suffragium animabus purgatorii afferere cupientes supradictam concessimus indulgentiam, ita tamen, ut fideles ipsi pro eisdem animabus suffragium darent, quod ipsae defunctorum animae per se nequeant adimplere."

den Thesen hat er sich dann sehr entschieden gegen denselben erklärt. Der Satz, daß das Verdienst Christi der Schatz sei, aus dem der Ablaß erteilt werde, stand zu offen im Widerspruche mit der Unterscheidung zwischen der Sündenvergebung Gottes, die man nach dem Evangelium durch den reuevollen Glauben erlangt, und zwischen dem Erlaß der kirchlichen Pönitenzstrafen, um welche allein es sich beim Ablaß handeln kann. Aber wenn Luther den Satz vom Schatze der Kirche in den Thesen verwarf, so hat er dies doch so gethan, daß er diese seine Verwerfung mit der Dekretale Klemens VI. in Einklang zu bringen sucht. Luther hat später im Ablaßstreit, wie wir sehen werden, als ihm diese Dekretale entgegengehalten wurde, geltend gemacht, daß dieselbe eine Auslegung zulasse, durch welche ihr Gegensatz gegen seinen Satz über den Schatz der Kirche beseitigt werde. Diese Auslegung der betreffenden Worte Klemens VI. ist nun bereits, also vorbeugend, in der 60. These [1]) durch die Worte „merito Christi donatas" zum Ausdruck gebracht. Diese Auslegung ist, wie wir später sehen werden, und wie sich auch wohl Luther selbst nicht verhehlt hat, allerdings eine sehr künstliche, die sich mit dem Sinn der Dekretale nicht wohl vereinigen läßt. Aber der mittelalterlichen Kirche waren künstliche Interpretationen zu praktischen Zwecken nichts so sehr Fremdes. Und Luther, indem er bei seiner Bestreitung der Lehre vom Schatze der Kirche, doch für den Papst von Anfang an den Weg offen läßt, durch eine Erklärung zu den betreffenden Worten der Dekretale Klemens VI. die päpstliche Autorität zu wahren, beweist damit, daß er den Konflikt mit den Ansprüchen der päpstlichen Gewalt nicht suchte, daß er im Gegenteil bei seinem Kampfe für die Wahrheit des Christentums bestrebt war, denselben zu vermeiden.

Eine andere Frage ist es nun freilich, von welcher Tragweite die Unterscheidung war, welche Luther zwischen dem scholastischen System und der kanonisierten Lehre des Papstes und der römischen Kirche machte, und wie die päpstliche Gewalt und der Traditionalismus der mittelalterlich-römischen Kirche überhaupt dieser Unter-

---

1) Thes. 60: „Sine temeritate dicimus, claves ecclesiae, merito Christi donatas, esse thesaurum istum."

scheidung gegenüber prinzipiell zu stehen kam. Darüber ist sich Luther noch nicht klar gewesen, als er sich in den Thesen gegen den Unfug des Ablaßwesens richtete. Oft genug hat er sich später dahin ausgesprochen, daß er im Anfang des Streits innerlich noch viel zu sehr durch die Scheu vor der päpstlichen Gewalt gebunden gewesen sei. Erst durch den Verlauf des Ablaßstreites sollte er zur Klarheit und zur Entscheidung über diesen Punkt hingeführt werden.

Das Verhältnis Luthers zur bestehenden Ordnung der Kirche und zur päpstlichen Gewalt.

Wie fern Luther, als er sich gegen das Ablaßunwesen richtete, der Gedanke an einen Bruch mit der Kirche und der bestehenden Ordnung derselben lag, geht aus seinen Schriften vor dem Ablaßstreit, besonders aus den Vorlesungen über die Psalmen, sehr bestimmt hervor [1]). Die Vorlesungen über die Psalmen sind erfüllt von Klagen über das Verderben der Kirche. Dabei dringt Luther auf den Kampf gegen dieses Verderben, wie er denn selbst damals schon auf Katheder und Kanzel in diesem Kampfe steht. Jeder Gedanke an eine Trennung von der Kirche ist aber in der unbedingtesten Weise ausgeschlossen. Bewußt und absichtlich ist Luther darauf gerichtet, die reformatorischen Bestrebungen von der Opposition gegen die Kirche selbst und ihre Ordnungen zu scheiden. Bezeichnend ist in dieser Hinsicht der überaus scharf ausgeprägte Gegensatz, in welchem Luther gegen die Häretiker, besonders gegen „die Böhmen", „die Pickarden", steht, und welchem er fast auf jedem Blatte und nach den verschiedensten Seiten hin Ausdruck giebt [2]). Immer wieder schärft er den Gehorsam gegen die kirchlichen Oberen und Vor-

---

1) Vgl. zu dem Folgenden meine Schrift: „Die Stellung Luthers zur Kirche und ihrer Reformation in der Zeit vor dem Ablaßstreit." Rostock 1883.

2) Vgl. a. a. O. S. 45—56.

gesetzten ein. Den Oberen und Vorgesetzten müssen die Untergebenen gehorsam sein und folgen [1]). Man muß sie als die Vorgesetzten ehren und ihnen den schuldigen Gehorsam leisten, auch wenn sie an sich böse sind [2]). Ps. 104, 13 (rigans montes de superioribus suis) sollen unter den Bergen die Priester und Oberen in der Kirche zu verstehen sein. Wie die Wolken die Berge befeuchten, damit durch sie die Ebenen mit Wasser versorgt werden, so erfüllt der Heilige Geist aus den heiligen Schriften die Priester und Oberen in der Kirche mit der heilsamen Weisheit, damit dieselbe durch sie denen mitgeteilt werde, die ihnen untergeben sind. Deshalb soll niemand sein eigener Meister sein wollen, niemand soll verschmähen, sich den höheren Gewalten zu unterwerfen [3]). Nur der kann vor den Verfälschungen der Wahrheit und des Glaubens sicher sein, den die Wahrheit von allen Seiten umgiebt, den getreue Hirten, Bischöfe und Lehrer in der Wahrheit des Glaubens behüten [4]). Man lerne daher, wie nützlich es ist, unter den Vorgesetzten zu bleiben, ihren Vorschriften zu gehorchen und durch ihre Lehren sich unterrichten zu lassen. Dann umgiebt uns die Wahrheit wie mit einem Schilde, und den Engeln ist Befehl gegeben über uns, daß unser Fuß nicht an einen Stein, an ein Ärgernis des Irrtums oder der Sünde stoße [5]). Um den rechten Weg zu finden, bedarf man eines Führers. Auch das Verständnis der heiligen Schrift genügt dazu ohne den Unterricht eines Andern, der uns übergeordnet ist, nicht, denn ohne denselben weiß man nicht, wann und wie man die heilige Schrift anwenden soll [6]). Wie Luther gern nach Matth. 23, 37 den Herrn Christus als die „Henne" bezeichnet, welche ihre Jungen, die Gläubigen, unter ihren Flügeln deckt und schützt, so bezeichnet er so auch die Kirche, die das Organ ist, durch welches Christus sein Heilswerk an den Gläubigen vollzieht, und die Flügel der „Henne", der Kirche, unter welchen sie ihre Jungen deckt und schützt,

1) Vgl. Seidemann, Bd. I, S. 281 f.
2) Ebendaselbst.
3) Ebendaselbst, Bd. II, S. 208.
4) Ebendaselbst, S. 107.
5) Ebendaselbst, S. 116.
6) Ebendaselbst, S. 222 f.

daß sie nicht von den Dämonen, von den Verfälschungen der Wahrheit und des Glaubens verschlungen werden, sind die Oberen, die durch die Lehre des wahren Glaubens leiten und schützen [1]). Von den Häretikern sagt Luther, sie liebten in ihrem Hochmut ihren eigenen Sinn und wollten nicht unter den Flügeln der Henne, unter den Bischöfen und Lehrern, behütet sein [2]). Sie wollten unmittelbar von Gott geleitet werden, mit Verwerfung aller Mittel, durch die sie sich von Gott leiten und lehren lassen sollten [3]).

Mit dieser Stellung zur kirchlichen Ordnung in der Zeit vor dem Ablaßstreite stimmt auch die Stellung überein, welche Luther in jener Zeit zur päpstlichen Gewalt einnahm, die in die damalige kirchliche Ordnung als die Spitze derselben eingeschlossen war. Der römische Primat stand für Luther als etwas Selbstverständliches fest. Auch das göttliche Recht desselben wurde von Luther noch nicht in Zweifel gezogen. In der Psalmenvorlesung wirft Luther den Böhmen ihr Verhalten gegen die römische Kirche vor, für das sie sich auf das Altertum beriefen, während doch die Wahrheit in der Kirche mehr und mehr offenbar werde, und es die Sache der Juden, der Stolzen und der Häretiker sei, der sich geltend machenden Wahrheit zu widerstehen und an dem Buchstaben des Alten festzuhalten. Luther weiß also, daß der Primat der römischen Kirche erst allmählich zur Geltung gekommen ist, aber mit der römischen Kirche sieht er darin nur den geschichtlichen Prozeß, durch welchen der der römischen Kirche nach göttlichem Recht gehörende Primat zum anerkannten Recht geworden ist [4]). Sehr bestimmt wird die Bedeutung, welche der römische Bischof als Nachfolger des Petrus für den Bestand der Kirche in der Wahrheit habe, in den aus der Predigt auf Petri Kettenfeier 1516 über die Worte: Was ihr auf Erden binden werdet u. s. w. erhaltenen Sätzen ausgesprochen. Wenn Christus, heißt es da, nicht alle seine Gewalt einem Menschen ge-

1) Vgl. Seidemann, Bd. II, S. 103.

2) Ebendaselbst, S. 115.

3) Ebendaselbst, S. 101.

4) Ebendaselbst, Bd. II, S. 330. Vgl. auch die Erklärung zu Ps. 86 (87), 4, ebendaselbst, S. 76, wo er das vom Herrn zu Petrus Gesagte als etwas geltend macht, das in Petrus der römischen Kirche gesagt sei.

geben hätte, so gäbe es keine vollkommene Kirche, weil es dann keine Ordnung gäbe, da jeder sagen würde, er sei vom Heiligen Geiste berührt (se ex spiritu sancto tactum). So hätten die Häretiker gethan, und so würde jeder eine eigene Herrschaft (proprium principium) aufrichten, und es würden so viel Kirchen als Köpfe sein. Deshalb wolle Christus seine Gewalt nur durch einen Menschen und als eine einem Menschen übertragene ausüben, damit er alle in eins sammele. Diese Gewalt aber habe er so befestigt, daß er gegen dieselbe alle Gewalt der Welt und der Hölle habe herausfordern dürfen. Er sage, daß die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen würden, als spräche er: sie werden streiten und sich erheben, aber nicht überwinden, damit es bekannt werde, daß diese Gewalt von Gott sei und nicht von Menschen. Wenn sich also jemand von dieser Einheit und Ordnung der Gewalt scheide, so sei es nichts, daß er sich großer Erleuchtungen und wunderbarer Werke rühme, wie „unsere Pikkarden" (nostri Piccardi) und andere Schismatiker und hartnäckige Menschen [1]).

Freilich, wie bestimmt auch in diesen Sätzen die Bedeutung des römischen Primats für die Kirche und ihren Bestand in der Wahrheit ausgesprochen wird, so wird doch in denselben den Päpsten eine Infallibilität in jeder ihrer Decisionen nicht beigelegt, und es folgt eine solche auch nicht aus dem, was gesagt ist, als notwendige Voraussetzung desselben. Luther fordert unbedingt den Gehorsam gegen die Entscheidungen der Päpste um der Einheit der Kirche willen, und er hält fest, daß die unter der Gewalt des Papstes zur Einheit zusammengeschlossene Kirche in der Wahrheit bestehen werde. Aber das schließt nicht notwendig ein, daß die Kirche immer von jedem Irrtum durchaus frei sei und die Wahrheit immer sogleich sicher gefunden werde, sondern nur, daß sich die Wahrheit in der Kirche siegreich behaupte, und, wenn neue Fragen entstehen, die Wahrheit endlich gefunden werde und zur Geltung komme. Hält doch Luther den Böhmen entgegen, daß die Wahrheit in der Kirche immer mehr offenbar werde und sich erst immer mehr die Anerkennung verschaffen müsse. Man muß sich, so wird

1) Opp. lat. v. a. Bd. I, S. 110 f.

man im Sinne Luthers ergänzen dürfen, den Entscheidungen des Papstes im Gehorsam unterwerfen, auch wenn sie der Wahrheit noch nicht entsprechen sollten; man muß dies thun um der Einheit der Kirche willen in der Gewißheit, daß zuletzt die Wahrheit in der Kirche doch zur Geltung kommen werde. Luther bestreitet die Infallibilität der Päpste und damit das absolute System der päpstlichen Gewalt nicht, aber er tritt auch nicht dafür ein. Er selbst, so muß man aus seinen Äußerungen vor dem Ablaßstreit schließen, steht nicht auf der Seite der absoluten Papstgewalt. Wenn Luther in der Erklärung zu Ps. 86 (87), 4 [1]), indem er die Worte des Herrn an Petrus Luc. 22, 32 als in Petrus der römischen Kirche gesagt ansieht, das Nichtaufhören des wahren Glaubens nicht sowohl an den Papst als an die römische Kirche geknüpft sein läßt [2]) und noch deutlicher in der Glosse zu derselben Psalmstelle das der römischen Kirche verheißene Nichtaufhören des wahren Glaubens so zu den Gläubigen in der römischen Kirche in Beziehung setzt, daß dabei die Infallibilität der Päpste unberücksichtigt bleibt [3]), so muß er zwar bei dem, was er in Petrus der römischen Kirche vom Herrn verheißen sein läßt, den römischen Bischof als Nachfolger des Petrus in die römische Kirche als das Haupt derselben miteingeschlossen gedacht haben, aber aus der Fassung seiner Sätze geht doch unstreitig hervor, daß er hinsichtlich der Infallibilität der Päpste als solcher einer gemäßigteren Ansicht folgte. Vor allem legt sich das auch in dem Umstande dar, daß überhaupt in Luthers Schriften aus der Zeit vor dem Ablaßstreite der Papst nur sehr selten erwähnt wird. Der Gedanke an denselben tritt ganz und gar zurück. Auch in solchen Stellen wird er nicht erwähnt, wo man es am allerersten

---

1) Seidemann, Bd. II, S. 76.

2) „Ubique Christus oblitus videtur ecclesiarum per mundum, praeterquam Romanae, cui dixit in Petro: non deficiat fides tua.“

3) Walch, Bd. IX, S. 2106: „Ich will eingedenk sein, daß niemals der wahre Glauben fehlen soll, Rahab Italiens und der ganzen stolzen Heidenschaft, und Babels, des geistlichen, oder Rom, doch aber nicht aller und jeder einzelnen Personen, sondern derer, die mich kennen, oder die mich, Christum, durch den Glauben kennen lernen wollen, weil bei mir kein Ansehen der Person gilt.“

erwarten sollte. So geschieht es z. B. nicht in einer sehr eingehenden Erörterung über die hierarchische Ordnung, die Luther bei der Auslegung von Ps. 121 (122), 5 giebt [1]). Auch die Bedeutung des Papstes für die Einheit der Kirche tritt im Gedankenzusammenhange der Lehre Luthers in jener Zeit durchaus zurück. Die Einheit der Kirche als der Gemeinschaft der Gläubigen ist die Einheit des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, durch welche die Gläubigen, wenn auch getrennt durch Ort und Zeit, eins sind. Die Einheit der Kirche ist so eine unsichtbare im Geist, eine solche, welche nur inwendig im Geist besteht [2]). Auch da, wo er die Einheit der Kirche als eines äußern Organismus, die Einheit der bischöflichen Hierarchie im Auge hat, wie in der erwähnten Erörterung zu Ps. 121 (122), sieht Luther dieselbe in Christus selbst begründet, ohne den Papst zu erwähnen [3]). Wie Luther überall auf den Unterschied zwischen Geist und Fleisch dringt, so ist auch hinsichtlich der Kirche sein Blick schon damals ganz vorwiegend auf das unsichtbare Wesen derselben gerichtet. Gleich in der ersten Vorlesung, mit der er die Vorlesungen über die Psalmen eröffnete (also schon im Jahre 1513) wendet er sich bei den Worten Ps. 1, 2 gegen die „Juristen“, d. h. gegen diejenigen, die zwar im Gesetze Tag und Nacht sinnen, aber nicht im Gesetze des Herrn, sondern in den bürgerlichen und menschlichen Gesetzen und in den Dekreten der Päpste [4]). So hätte Luther nicht zwischen dem Gesetz Gottes

---

1) Seidemann, Bd. II, S. 399 ff.

2) Ebendaselbst, Bd. I, S 96. 120. Bd. II, S. 241. 244. Vgl. meine Schrift: „Die Stellung Luthers zur Kirche und ihrer Reformation in der Zeit vor dem Ablaßstreit", S. 55 ff.

3) Seidemann, Bd. II, S. 402: „Non ergo duas ecclesias habet Christus, una est columba ejus, et licet multae sedes sint, tamen omnes super domum David, quae est una tantummodo.“

4) Ebendaselbst, Bd. I, S. 11: „Sunt tandem, qui meditantur quidem et habent voluntatem in lege, sed non Domini. Hi sunt juristae, qui in doctrinis hominum et traditionibus seniorum voluntatem habent et meditantur die ac nocte. (Am Rande links: Unde hic in singulari dicit: in lege, non legibus.) Quid enim sunt doctrinae hominum nisi leges civiles et humanae? Traditiones autem seniorum sunt decreta pontificum. Senior enim presbyter graece et sacerdos est, unde et

und den päpstlichen Dekreten unterscheiden und die letzteren im Unterschiede von jenem mit den menschlichen Gesetzen und den Aufsätzen der Ältesten zusammenstellen können, wenn er auf der Seite des Systems der absoluten Papstgewalt und der päpstlichen Infallibilität gestanden hätte. Zwar liegt für Luther der Schwerpunkt nicht in der Frage nach dem Umfange der päpstlichen Gewalt. Sein Gegensatz richtet sich nicht gegen das absolute System der päpstlichen Gewalt, obwohl er nicht auf der Seite desselben steht. Aber alles ruht bei ihm auf dem Glauben, der ein Glaube an das Wort Gottes ist, und so kann es nicht zweifelhaft sein, wo er stehen wird, wenn das Wort Gottes und die Dekrete und das Recht des Papstes in einen ausschließenden Gegensatz gegen einander treten sollten.

Petrus se et Johannes seniorem appellat in suis epistolis. In his ergo legibus intime versantur nunc homines et habent infinitam in illis arenam quaestionum, litium, pugnarum, verborum, glosarum sine omni fructu nisi lucri tantum et honoris." Vgl. S. 295 und Bd. II, S. 252.

Der Schriftenstreit.

Die Gegner und die päpstliche Infallibilität.

Suchte Luther den Konflikt mit der päpstlichen Gewalt zu vermeiden, so stellten dagegen die Gegner das Gegensatzverhältnis zwischen den Thesen und der päpstlichen Gewalt sofort in den Vordergrund, um eben darauf ihren Gegenangriff zu stützen. Für Luthers Gegner stand es von Anfang an fest, daß man den Sätzen Luthers über den Ablaß nur auf dem Grunde der päpstlichen Infallibilität und zwar nur auf dem Grunde derselben in ihrer absolutesten Fassung entgegentreten könne, denn von Anfang wissen sie es ganz bestimmt, daß man sich den Thesen Luthers gegenüber nicht auf die heilige Schrift, auch nicht auf die Lehre der Kirchenväter, sondern allein auf die scholastische Lehre stützen konnte, welche ihrerseits als die wahre Lehre der Kirche lediglich auf Grund des infallibeln Urteils der Päpste über sie gelten konnte. Die Gegner Luthers haben darin unstreitig recht gesehen. Aber indem sie demgemäß ihren Gegenangriff gegen Luther richteten, haben sie damit dem Streite über den Ablaß die tiefgreifende prinzipielle Wendung gegeben, wodurch derselbe sofort zu einem Streite über die Fundamente des römischen Kirchenwesens geworden ist.

Silvester Prierias, der päpstliche Censor, kehrt sofort die Prinzipienfrage in seiner Gegenschrift hervor, welche er schon in dem Titel, den er ihr giebt [1]), als eine solche bezeichnet, die Luthers

---

1) Dialogus de potestate Papae in Lutheri conclusiones.

Thesen gegenüber von der päpstlichen Gewalt handeln soll. In dem an Luther gerichteten Schreiben, welches er seiner Schrift vorausschickt, sagt er, daß die „Fundamente“, auf die sich Luther stütze, aus den Thesen nicht ersichtlich seien, und daß er seinen falschen Sätzen entgegentreten wolle, um ihn zu veranlassen, die „Fundamente“, auf die er sich stütze, darzulegen. Er selbst stellt dann, ehe er in die Besprechung der Thesen eingeht, als die Normen und Fundamente, auf die er sich seinerseits stützen will, die Sätze über die Infallibilität des Papstes in absolutester Fassung auf.

Die allgemeine Kirche, sagt er, sei „virtualiter“, der Kraft nach, die römische Kirche, die aller Kirchen Haupt sei, und die römische Kirche wieder sei der Kraft nach der Papst, welcher das Haupt der Kirche sei, freilich in anderer Weise als Christus. So sei also die Gewalt der Kirche im Papste, die Gewalt der Kirche sei die Gewalt des Papstes. Wie die allgemeine Kirche in ihren Bestimmungen über den Glauben und die Sitten nicht irren könne, so könne auch ein rechtes Konzil, wenn es thue, was es könne, um die Wahrheit zu erkennen, nicht irren, vorausgesetzt, daß das Haupt, der Papst, miteingeschlossen sei — also nicht das Konzil ohne den Papst —, und ferner insofern, als es zwar irren könne, solange noch das Suchen der Wahrheit dauere, aber nicht bis zuletzt und abschließlich (tandem ac finaliter). Und so könne auch der Papst nicht irren, wenn er als Papst von Amts wegen urteile und thue, was er könne, um die Wahrheit zu erkennen. Dem Konzil wird die Infallibilität nur in Abhängigkeit von dem Papste, dem Papste aber für sich unabhängig von dem Konzil zugesprochen. Zugleich wird auch von dem Papste nicht wie von dem Konzil ausgesagt, daß er möglicherweise anfänglich irren könne. Auf die angegebenen Sätze, die den Inhalt seiner beiden ersten „Fundamente“ bilden, stützt Silvester Prierias als sein drittes Fundament dann den Satz, daß der ein Ketzer sei, welcher sich nicht stütze auf die Lehre der römischen Kirche und des römischen Bischofs als auf die untrügliche Richtschnur des Glaubens, von der auch die heilige Schrift ihre Kraft und Autorität ableite. Zuletzt wird unter Hinweis auf die bürgerliche Rechtsbildung durch die Gewohnheit das, was von der Lehre der römischen Kirche gesagt wird, auch auf das, was sie thut,

auf ihre Praxis ausgedehnt, was zur Verteidigung des von Luther angegriffenen Ablaßwesens allerdings notwendig war. Die römische Kirche, sagt Silvester Prierias, kann wie durch das Wort so auch durch ihr Thun etwas hinsichtlich des Glaubens und der Sitten entscheiden. Es sei da kein anderer Unterschied als der, daß Worte passender seien als Thaten. So habe auch die Gewohnheit Gesetzeskraft, da der Wille des Fürsten auch durch seine Handlungen ausgedrückt werde. Und folglich, wie der ein Ketzer sei, der böse hinsichtlich der Wahrheit der Schrift denke, so sei auch der ein Ketzer, der hinsichtlich der Lehre und der Handlungen der Kirche in Sachen des Glaubens und der Sitten böse denke. In Übereinstimmung mit dieser Behauptung über das Thun der römischen Kirche wird dann mit Beziehung auf Luthers Thesen der Satz hinzugefügt, daß der, welcher hinsichtlich der Ablässe sage, die römische Kirche könne nicht thun, was sie thatsächlich thut, sei ein Ketzer [1]).

Diese Sätze über die Infallibilität des Papstes und seine absolute Entscheidungsgewalt in Sachen des Glaubens und der Sitten, welche Silvester Prierias zur Grundlage seiner Entgegnung gegen Luthers Thesen machte, schlossen nun weiter auch die zweifellose Geltung der scholastischen Lehre als der wahren Lehre der Kirche ein. Silvester Prierias, der als Dominikaner der Theologie des Thomas folgt, den er als den „göttlichen" zu bezeichnen pflegt, hält die Fragen der Lehre über den Ablaß durch den Hinweis auf die Bestimmungen des Thomas für entschieden, indem er hervorhebt, daß die Lehre desselben, soweit sie sich auf den Glauben und die Sitten beziehe, durch die römische Kirche, die Richtschnur des Glaubens, untersucht und bestätigt sei [2]). Die normative Autorität der scholastischen Theologie zur Feststellung des Glaubens ist in die Infallibilität und absolute Entscheidungsgewalt der römischen Kirche und der Päpste hinsichtlich des Glaubens unauflöslich miteingeschlossen,

1) Opp. lat. v. a. Bd. I, S. 346 f.

2) Ebendaselbst, S. 353 zu Thes. 14. 15: „Ego vero cum divo Thoma, cujus doctrina, quantum ad fidem et mores attinet, per regulam fidei ecclesiam Romanam et discussa et probata est, dico quod qui purgantur sciunt se liberandos, alioquin a nobis suffragia non expeterent, quod crebro faciunt, ut liquet ex lib. dialog. Gregorii."

denn es wäre ja zugegeben, daß die Päpste seit Jahrhunderten falsche Lehre geduldet und als die rechte Lehre bestätigt hätten, wenn zugegeben würde, daß die scholastische Lehre eine falsche Lehre ist.

Nach diesen Grundsätzen, mit denen nach dem päpstlichen Censor das System der römischen Kirche steht und fällt, und welche gegenwärtig von der römischen Kirche förmlich kanonisiert sind, verfährt Silvester Prierias dann in seiner Schrift den Thesen Luthers gegenüber. Luthers fünfte These bezeichnet er als eine häretische, weil sich darin ausspreche, daß Luther hinsichtlich dessen, was die Kirche thue, böse denke. Ebenso verfährt er der 22. These gegenüber. Ihm genügt der Hinweis darauf, daß etwas von den Päpsten oder auch nur unter ihrer Zulassung in der römischen Kirche geschehe, um den Gegensatz Luthers dagegen als häretisch zu erweisen. Ebenso meint Silvester Prierias den genügenden Beweis für einen Satz geführt zu haben, wenn er die Lehre der Scholastiker, namentlich die des „göttlichen" Thomas dafür anführen kann [1]). Daß sich von den Abläßen in der Schrift nichts findet, ist nach Silvester Prierias ohne Bedeutung. Es ist nach ihm genug, daß sie die Autorität der römischen Kirche und der Päpste für sich haben, welche, wie er ganz ungeniert sagt, größer sei als die der heiligen Schrift, die ja nach den vorausgeschickten „Fundamenten" ihre Kraft und Autorität von der Lehre der römischen Kirche und der Päpste als der untrüglichen Richtschnur des Glaubens herleiten soll [2]).

---

1) Ebendaselbst, S. 354 zu Thes. 20: „Quid pontifex intendat vel non intendat omittens dico, quod si de posse sit sermo, papa ex rationabili causa potest remittere omnem poenam, sive impositam sive non impositam, ut divus Thomas edocet. Oppositum autem dicere, haereticum est et contra privilegium datum Petro a Domino, ut dictum est." S. 355 zu Thes. 23: „Et si plene non efficiunt, quod mandatur, consequuntur partem proportionalem veniae, ut docet divus Thomas." S. 377 zu Thes. 92: „Tribulationes vero in hac quidem vita a viris perfectis eliguntur, quando sunt alicujus boni allativae, in futuro autem secus, ut supra ex divo Thoma deductum est" u. a. St.

2) Ebendaselbst, zu Thes. 56: „Sunt enim isti thesauri noti et nominati, non quidem lumine nostrae rationis, sed spiritus sancti, qui per sanctos suos nos edocet, quibus tu non assentiens autoritate tua aut tui similium alios thesauros effingis. Veniae ergo sive indulgentiae au-

Übrigens schreibt Silvester Prierias dem Papste die höchste Spitze nicht bloß der geistlichen, sondern auch der weltlichen Gewalt zu. Deshalb soll dem Papste das Recht zustehen, die, welche den Glauben angenommen haben und dann besondere Meinungen hegen, auch durch den weltlichen Arm zu dämpfen [1]. Und weiter erklärt Silvester Prierias, als der oberste König in der Welt mit beider Gewalt (tamquam summus in mundo gemina potestate rex) könne der Papst die Gaben als Steuern auflegen, die er für die Ablässe als freiwillige Gaben entgegennehme [2].

Wie sehr es für die Gegner Luthers von Anfang an feststand, daß sie nur auf dem Boden der scholastischen Theologie und der Infallibilität des Papstes und seiner absoluten Entscheidungsgewalt in Sachen des Glaubens den Thesen Luthers entgegentreten konnten, beweisen auch die von Tetzel noch im Jahr 1517 veröffentlichten Gegenthesen.

Die zweite Thesenreihe Tetzels stellt eine Reihe von Thesen über die päpstliche Gewalt auf, um die Grundlage für das Urteil über Häresie zu gewinnen [3]. Da die Gewalt des Papstes, so erklärt Tetzel, die höchste in der Kirche ist und allein von Gott eingesetzt, so kann sie von keinem bloßen Menschen, auch nicht von der ganzen Welt zusammen, sondern von Gott allein eingeschränkt oder erweitert werden. (Thes. 1.) Die Christen sind schuldig, dem Papste, der über sie unmittelbare Jurisdiktionsgewalt hat (immediatam jurisdictionem) in den Dingen, die zur christlichen Religion und zum Kirchenregiment des päpstlichen Stuhls (ad cathedram) gehören, wenn sie dem göttlichen und natürlichen Rechte gemäß sind, einfach

---

toritate Scripturae nobis non innotuere, sed autoritate ecclesiae Romanae Romanorumque pontificum, quae major est, inter quos sanctus Gregorius primus (teste divo Thoma) indulgentias dedit Romae in stationibus, ceterique sunt sequuti. Thesaurus ergo iste secundum sanctos, cum theologos, tum etiam canonistas, sunt merita Christi et sanctorum, non ea ratione, qua merita, sed qua satisfactiones." Vgl. S. 373 zu Thes. 82: „Inde est, quod clamant omnes sancti cum theologi tum canonistae."

1) Ebendaselbst, S. 376 f. gegen Thes. 90.

2) Ebendaselbst, S. 376 gegen Thes. 86.

3) Ebendaselbst, S. 306 ff.

zu gehorchen. (Thes. 2.) Der Papst mit seiner Jurisdiktionsgewalt steht über der ganzen allgemeinen Kirche und dem Konzil, und seinen Satzungen muß man in aller Unterthänigkeit gehorsam sein. (Thes. 3.) Der Papst allein hat in Sachen des Glaubens zu entscheiden; er, und kein Anderer, legt mit bindender Kraft (autoritative) den Sinn der heiligen Schrift aus; er hat die Gewalt, alle Worte und Werke der Anderen zu bestätigen oder zu verwerfen. (Thes. 4.) Das Urteil des Papstes kann in den Sachen, die den Glauben angehen und zur Seligkeit des Menschen notwendig sind, durchaus nicht irren (errare potest minime). (Thes. 5). Wenn auch der Papst (als Privatperson) im Glauben irren sollte, indem er in Sachen des Glaubens eine falsche Meinung hegte, so kann er doch in Sachen des Glaubens nicht irren, wenn er über sie in Ausübung seiner päpstlichen Gewalt das Urteil fällt (in judicio de eis sententiando). (Thes. 6.) Die Schlüssel sind nicht der allgemeinen Kirche, die da heißt die Versammlung aller Gläubigen (quae dicitur omnium fidelium collectio), sondern dem Petrus und dem Papst und in ihnen allen ihren Nachfolgern und allen zukünftigen Prälaten im Wege der Übertragung von jenen auf diese (per derivationem eorum in ipsos) erteilt. (Thes. 12.) Vollständigen Ablaß kann nicht das allgemeine Konzil und kein anderer Prälat sondern allein der Papst erteilen, der der Bräutigam der allgemeinen Kirche ist. (Thes. 13.) Die Wahrheit und den Glauben hinsichtlich der Ablässe kann kein Sterblicher, auch nicht das allgemeine Konzil, sondern allein der Papst feststellen, welcher allein die Macht hat, über die katholische Wahrheit schließlich und endlich zu urteilen (sententionaliter judicare). (Thes. 14.) Die Kirche hält vieles als katholische Wahrheit fest, obwohl es weder in der heiligen Schrift enthalten, noch auch von den alten Lehrern festgesetzt ist. (Thes. 17.) Zu den katholischen Wahrheiten sind alle „Observanzen“ (observantiae) in Glaubenssachen (in materia fidei) zu rechnen, welche durch das Urteil des apostolischen Stuhls festgestellt sind, mögen sie auch in der heiligen Schrift nicht enthalten sein. (Thes. 18.) Was die von der Kirche approbierten Lehrer hinsichtlich des festzuhaltenden Glaubens und der Widerlegung der Häretiker in ihren Schriften schließlich festgestellt haben (assertive tradiderunt), ist unter die katho-

lischen Wahrheiten zu rechnen, mag es auch im Kanon der heiligen Schrift nicht ausdrücklich (expresse) enthalten sein. (Thes. 19.)

Der dritte der Gegner der Ablaßthesen, Eck, befolgt eine andere Methode als Silvester Prierias und Tetzel. Humanistisch gebildet will Eck nicht in scholastischer, sondern in freierer, der besseren wissenschaftlichen Bildung entsprechender Weise die Sache der Kirche gegen Luthers Thesen vertreten. Er schickt seinen Obelisken die Erklärung voraus, daß er Kleinigkeiten und solches, was „scholastice“ bestritten werden könne, unbeachtet lassen wolle. Nichtsdestoweniger sind es, wie Luther ihm vorzuwerfen hat, nur die Meinungen der Scholastiker, die Eck als selbstverständliche Wahrheiten des kirchlichen Glaubens in solcher freieren Form den Thesen Luthers entgegensetzt [1]). Eck ist in dieser seiner Weise der erste Repräsentant der neurömischen Theologie, wie sie sich der Reformation gegenüber mit Festhalten an dem Inhalte der scholastischen Lehre hinsichtlich der Darstellung und der methodischen Form unter dem Einflusse der neuen Bildungselemente gestaltet hat. Dieser Haltung Ecks entspricht es, daß er auch die Sätze von der päpstlichen Gewalt nicht so, wie es von Silvester Prierias und Tetzel geschah, in ihrer absoluten Fassung Luther entgegensetzt. Aber auch er steht doch wie jene auf dem Boden des absoluten päpstlichen Systems. Er wirft schon in den Obelisken Luther böhmische Ketzerei und Unehrerbietig-

1) Gleich im Anfang seiner gegen Ecks Obelisken gerichteten Asterisken sagt Luther: „Vix risum tenui, non vult scholastice disputare et pugnare, ex quo verbo satis intelligo, Eccium nostrum istos obeliscos in diebus (quos vocant) Carnisprivii, larva indutus ingenium, conflasse, nam per totum illud obeliscorum chaos nihil sacrarum literarum, nihil ecclesiasticorum Patrum, nihil canonum, sed omnia scholasticissima, opiniosissima, meraque somnia comminiscitur“ u. s. w. Opp. lat. v. a Bd. I, S. 411. Vgl. ebendaselbst, S. 425: „Totus est Eccius opinio, et hanc tamen velut cortinam Phoebi utique statuit.“ S. 448: „Si enim scholastici doctores, infelices Magistri tui, ab hac sibi temperassent licentia asserendi, distinguendi, opinandi, pro pia (ut dicunt) sua intentione, non tot nunc ecclesia scateret erroribus et furoribus, nec tu tam lividos et atros invenisses obeliscos.“ Wenn Eck, sagt Luther zu Obel. 15 (ebendaselbst S. 437), nur die einzige Schrift Augustins de spir. et lit. gelesen hätte, so würde er unzweifelhaft nicht bloß diesen, sondern alle „obeliscos“, ja sein ganzes scholastisches Studium verdammen und beklagen.

keit gegen den Papst vor [1]). Und gerade Eck ist es, der den Gegensatz zwischen Luthers Thesen und den Bestimmungen über den Ablaß geltend machte, welche bereits in päpstlichen Bullen gegeben waren, während Silvester Prierias und Tetzel den Gegensatz zwischen den Thesen und der von der römischen Kirche approbierten Lehre der Scholastiker im Auge haben. Wie wir sahen, unterschied Luther die von ihm angegriffenen Meinungen über die Ablässe von der Meinung des Papstes. Diese Unterscheidung hatte auch in der 69. und 70. These [2]) ihren Ausdruck gefunden. Diesen Thesen gegenüber fragt Eck (Obel. 26), wie Luther leugnen könne, daß der Schatz der Ablässe aus dem Verdienst Christi geschöpft werde, da doch der Papst dies sage? Eck meint die Dekretale Clemens VI. Zuerst von Eck war so die Aufmerksamkeit auf das Verhältnis der Thesen zu den päpstlichen Dekretalen hingelenkt [3]).

---

1) Ebendaselbst, S. 444.

2) Thes. 69: „Tenentur episcopi et curati veniarum apostolicarum commissarios cum omni reverentia admittere.“ Thes. 70: „Sed magis tenentur omnibus oculis intendere, omnibus auribus advertere, ne pro commissione papae sua illi somnia praedicent.“

3) Wenn Silvester Prierias und Tetzel unterließen, auf das Verhältnis der Thesen Luthers zu den päpstlichen Dekretalen einzugehen, sondern einfach die scholastische Lehre Luther entgegenstellten, indem sie geltend machten, daß der Gegensatz gegen die von der römischen Kirche approbierte Lehre der Scholastiker der Gegensatz gegen die die Christen bindende Lehre der römischen Kirche und gegen die infallibele Autorität der Päpste sei, so riefen sie allerdings dadurch, daß sie sich so offen auf den Boden der Scholastik stellten, den Gegensatz gegen die Scholastik, der damals in so weiten Kreisen verbreitet war und besonders durch die Humanisten genährt wurde, gegen sich hervor, während Eck das zu vermeiden suchte. Aber darin hatten sie recht, daß sie davon ausgingen, das System der römischen Kirche lasse sich nur auf dem Boden der scholastischen Lehre gegen Luther verteidigen. Für manche Sätze der Lehre vom Ablaß, wie sie der Ablaßpraxis zugrunde lag, boten die Bestimmungen der päpstlichen Bullen nicht die genügende Grundlage dar. Muß sich doch auch Eck gegen Luthers Satz, daß der Papst nicht kraft der Schlüsselgewalt sondern nur „per modum suffragii“ den Seelen im Fegfeuer Ablaß schenke, auf die Auslegung der betreffenden päpstlichen Bullen durch die apostolischen Ausleger berufen. Obel. 12. Vgl. Opp. lat. v. a. Bd. I, S. 432.

Luthers Stellungnahme gegen die päpstliche Infallibilität und gegen das absolute System der päpstlichen Gewalt überhaupt.

Durch die Art, wie die Autorität der römischen Kirche und der Päpste gegen ihn gerichtet war, sah sich Luther gezwungen, in seinen Antwortschriften seine Stellung der päpstlichen Gewalt gegenüber bestimmter zu nehmen [1]). Er weist jetzt die Infallibilität des Papstes und die absolute Fassung der päpstlichen Gewalt überhaupt, wie sie ihm von den Gegnern entgegengehalten war, entschieden zurück. Er hätte ja sonst seinen Gegensatz gegen die falschen Lehren der Scholastik und gegen das Falsche in der Ablaßpraxis der römischen Kirche zurücknehmen müssen. Er hebt jetzt die Schranken der päpstlichen Gewalt hervor, indem er die Theorie von der durch die Kirche beschränkten päpstlichen Gewalt vertritt. Die Infallibilität behält er allein der heiligen Schrift vor. Aber wenn so jetzt der Gegensatz gegen die Infallibilität und die absolute Gewalt des Papstes zum bestimmtesten Ausdruck kommt, so schließt das doch keine Änderung der Stellung ein, wie sie Luther in den Thesen zur päpstlichen Gewalt und zur römischen Kirche eingenommen hatte. Hatte Luther auch bis dahin die Frage nach den Grenzen der päpstlichen Gewalt auf sich beruhen lassen, so hatte er doch die absolute Fassung der päpstlichen Gewalt nicht geteilt, und hatte die Stellung,

---

1) Zusammengefaßt hat Luther seine Antwort auf alle gegen ihn erhobenen Einwürfe in den „Resolutionen" (Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute), deren Druck bereits im Mai 1518 begonnen hatte, aber erst im August vollendet wurde. Sowohl in den „Asterisci", mit denen Luther die „Obelisci" Ecks beantwortete, wie in der Antwort auf die Schrift des Silvester Prierias (Responsio ad Dialogum Silvestri Prier. de potestate papae), welche beiden Schriften um dieselbe Zeit, wie die Resolutionen im Druck erschienen sind, wird auf die Resolutionen als die Hauptantwort hingewiesen, in welcher die betreffenden Punkte ihre eingehende Erörterung finden würden.

wie er sie in den Thesen eingenommen hatte, durch dieselbe nicht bestimmen lassen. Nichts von dem, was er dem Papste und der römischen Kirche zugestanden hatte, nimmt er zurück. Er unterscheidet auch jetzt die Lehre der römischen Kirche und des Papstes von dem Falschen des Ablaßwesens, gegen das er sich gerichtet hat, und von den Lehrmeinungen der Scholastiker. Er beruft sich auch jetzt noch den Gegnern gegenüber auf die kirchlichen Autoritäten, und zu denselben rechnet er auch jetzt noch neben der heiligen Schrift nicht bloß die Kirchenväter, sondern auch die Canones und die päpstlichen Dekretalen. Wenn er der Behauptung wegen der päpstlichen Infallibilität die alleinige Infallibilität der heiligen Schrift entgegensetzt, will er doch nicht mit der kirchlichen Tradition der römischen Kirche brechen. Und wenn er die Scholastiker und die vom Boden der Scholastik aus gegen die Thesen gerichteten Einwürfe aufs schärfste bekämpft, meint er doch auch jetzt dadurch nicht in Gegensatz gegen die römische Kirche und die päpstliche Gewalt gestellt zu werden. Nur das tritt nun klar heraus, daß er die päpstliche Gewalt und die kirchliche Tradition der römischen Kirche nicht im Sinn der päpstlichen Infallibilität und des absoluten Systems der päpstlichen Gewalt meint, sondern im Sinn der durch das Recht der Kirche und des Glaubens beschränkten päpstlichen Gewalt. Von diesem Boden aus ist er auch jetzt noch zu jeder Konzession der päpstlichen Gewalt gegenüber, welche dieser Boden irgend gestattet, bereit und wünscht er auch jetzt noch, wenn irgend möglich, den Konflikt mit der päpstlichen Gewalt und der römischen Kirche zu vermeiden.

Sehr bestimmt macht Luther die Schranken der päpstlichen Gewalt geltend. „Die Gewalt des Papstes“, sagt er in der Schrift gegen Silvester Prierias, „ehre ich, wie es sich gebührt, aber eure Meinungen und Schmeicheleien verachte ich“ [1]). Die Juristen, sagt er in den Resolutionen zu Thes. 7, erheben die Gewalt des Papstes zu sehr [2]). Hatte Silvester Prierias behauptet, die allgemeine Kirche

1) Opp. lat. v. a. Bd. II, S. 42.
2) Ebendaselbst, S. 157.

sei „virtualiter“ die römische Kirche, die römische Kirche aber sei „repraesentative“ das Kardinalkollegium, „virtualiter“ der Papst, so sieht Luther die Kirche „virtualiter“ nur in Christo, „repraesentative“ nur im Konzil [1]). Den Fundamenten, welche Silvester Prierias in den Anfang seiner Schrift über Luthers Thesen gestellt, und in welchen er die Infallibilität der Lehre der römischen Kirche und des römischen Papstes als der Regel des Glaubens geltend gemacht und bis auf das, was die römische Kirche de facto thut, ausgedehnt hatte, stellt Luther in seiner Antwort Gegenargumente entgegen, in welchen er den kanonischen Büchern der heiligen Schrift allein die Infallibilität und damit zugleich die höchste normative Autorität zuspricht. Als erstes Fundament stellt er die beiden Aussprüche des Apostels hin: 1 Thess. 5, 21: „Prüfet alles, und das Gute behaltet“, und Gal. 1, 8: „So auch ein Engel vom Himmel euch würde ein anderes Evangelium verkündigen, als ihr empfangen habt, der sei verflucht.“ Als zweites Fundament eignet er sich den Ausspruch Augustins an, worin derselbe allein den kanonischen Büchern die Irrtumslosigkeit zuspricht und erklärt, alle übrigen Schriften halte er nur für wahr, sofern sie mit jenen in Übereinstimmung ständen [2]). Damit war die falsche, im Gegensatz gegen

1) Ebendaselbst, S. 22: „Ego ecclesiam virtualiter non scio nisi in Christo, repraesentative non nisi in concilio. Alioquin, si quicquid facit ecclesia virtualis, id est, papa, factum ecclesiae dicitur, obsecro, quanta monstra in ecclesia pro bene factis numerabimus? Nonne Julii secundi horrendas Christiani sanguinis effusiones? Nonne Bonifacii octavi tyrannides, in toto orbe abominabiles, et per omnes chronicas pulsatas? De quo exstat proverbium: Intravit ut vulpes, regnavit ut leo, mortuus est ut canis. Non eo nobis tandem persuadeas, ut sub nomine repraesentativae et virtualis ecclesiae omnia illa jam diu intolerabilia portenta in ecclesia pro factis sanctissimis ecclesiae colamus. Ne verum facias, quod nostri Germani de tuo dialogo sentiunt, scilicet, te hoc dialogo non tam Martinum revellere, quam pontifici et collegio cardinalium adulari voluisse. Si autem papa est virtualis ecclesia, cardinales repraesentativa, collectio fidelium essentialis, quid vocabis concilium generale ecclesiae? Non est virtualis? non repraesentativa? non essentialis? Quid tum? fortasse accidentalis, nominalis et verbalis ecclesia?“

2) Ebendaselbst, S. 7: „Primum est illud B. Pauli: Omnia probate; quod bonum est, tenete, et Gal. 1: Si angelus de coelo aliud vobis

die höchste normative Autorität der heiligen Schrift stehende Gewalt der römischen Kirche und der römischen Päpste verneint. Ausdrücklich spricht denn auch Luther jetzt bereits dem Papste die Infallibilität und die Gewalt, für sich allein Artikel des Glaubens festzustellen, ab. Der Papst kann irren. Zur Feststellung neuer Artikel des Glaubens bedarf es der Approbation des allgemeinen Konzils. Der Papst hat nur nach den festgestellten Artikeln des Glaubens zu urteilen und die Fragen des Glaubens zu entscheiden [1]). Der Er-

evangelizaverit, quam accepistis, anathema sit. Secundum est illud Augustini ad Hieronymum: Ego solis eis libris, qui canonici appellantur, hunc honorem deferre didici, ut nullum scriptorem eorum errasse firmissime credam. Ceteros autem, quantalibet doctrina sanctitateque polleant, non ideo verum esse credo, quia illi sic senserunt etc."

1) Ebendaselbst, S. 221: „Primum, si quis pertinax esse vellet, diceret: Probo quod dicis, optime pater, maxime cum solius papae non sit, novos fidei statuere articulos, sed secundum statutos judicare et descindere quaestiones fidei. Hic autem erit articulus novus, ideo ad universale concilium pertinebit ejus determinatio. — — Alioquin cum papa sit unus homo, qui errare potest in fide et moribus, periculo assidue laboraret totius ecclesiae fides, si, quicquid ei visum fuerit, necesse sit verum credi." S. 197 f.: „Cum enim haec res sit fidei quidam articulus, si fuerit determinatus, adeo non pertinet ad doctores definire, quod etiam ad solum concilii universalis judicium sit suspendendus, nec summus pontifex quid temere in iis habeat statuere, quae sunt fidei." Vgl. auch S. 251, wo Luther hervorhebt, daß der Papst der Fürbitte der Christen vornehmlich auch deshalb bedürfe, damit er nicht irre, da er nur zum größten Schaden der ganzen Kirche irren könne, und wo er sich denen gegenüber, welche schmeichlerisch die Gewalt des Papstes übertrieben, auf Bernhards Ausführungen in der Schrift de consideratione an den Papst Eugenius III. beruft. „Et haec est multo justior veniarum dandarum causa, quam si mille struerentur basilicae, eo quod summus pontifex tot monstris daemonum et impiorum hominum obsessus magis quam stipatus non possit errare nisi cum totius ecclesiae maximo malo, tunc maxime, si libenter audierit hanc pestilentem Sirenarum suarum vocem: Non praesumitur tantae celsitudinis apex errare. Item et illam: Omnia jura positiva sunt in scrinio pectoris sui. Non praesumitur quidem errare, sed an bona sit illa praesumptio quaeritur. Et sunt quidem in scrinio pectoris ejus omnia jura sua, sed an pectus ejus bonum sit quaeritur, id enim oratione curandum est. Sed de hac re omnium pulcherrime B. Bernhardus ad Eugenium papam, de consideratione."

travagante Clemens VI. gegenüber macht Luther geltend, daß es etwas anderes sei, wenn der Papst etwas sage, und etwas anderes, wenn er etwas feststelle, und daß es weiter noch etwas anderes sei, wenn der Papst etwas feststelle, und etwas anderes, wenn das Konzil etwas approbiere; daß aber der Satz der Extravagante Clemens VI. über den Schatz der durch die Ablässe zu verteilenden Verdienste Christi approbiert sei, habe er niemals gelesen [1]). Den von Silvester Prierias vertretenen Satz, daß das, was die römische Kirche thue und sage, als Norm zu gelten habe, weist Luther zurück [2]). Luther will den Papst nur hören als Papst, wie er in den Canones und nach den Canones spricht oder mit dem Konzil feststellt, nicht aber, wenn er nach seinem Kopf spricht [3]). Daraus folgt für Luther, daß, solange die Meinung des Papstes noch nicht von dem allgemeinen Konzil approbiert ist, es nicht häretisch ist, die derselben entgegengesetzte Meinung zu haben und zu vertreten, auch dann nicht, wenn der Papst einen großen Teil der Kirche auf seiner Seite haben und mit seiner Meinung im Recht sein sollte [4]). Dem

1) Ebendaselbst, Bd. I, S. 448 f.

2) Ebendaselbst, Bd. II, S. 65.

3) Ebendaselbst, S. 220: „Ego audio papam ut papam, id est, ut in canonibus loquitur, et secundum canones loquitur, aut cum concilio determinat, non autem quando secundum suum caput loquitur, ne forte cogar, cum quibusdam male Christum cognoscentibus dicere, quod Julii II. horrendae caedes in Christianum populum fuerint quaedam beneficia pii pastoris in oves Christi collata.“ Vgl. S. 247: „Papam intelligo, ut supra dixi, prout sonat personam publicam, id est, ut per canones nobis loquitur.“ In der Schrift: Freiheit des Sermons u. s. w. heißt es: „Darum, wenn es die Kirche beschließt, so will ich glauben, daß der Ablaß Seelen erlöse. Indeß will ich den Frevel lassen, auf daß ich nit mich selbst und die armen Seelen mit mir betrüge. E. A. Bd. XXVII, S. 21.

4) Opp. lat. v. a. Bd. II, S. 221: „etiamsi papa cum magna parte ecclesiae sic vel sic sentiret, nec etiam erraret, adhuc non est peccatum aut haeresis, contrarium sentire, praesertim in re non necessaria ad salutem, donec fuerit per concilium universale alterum reprobatum, alterum approbatum. Quod, ne multis agam, illo unico probatur, quod ecclesia Romana etiam cum concilio universali Basileensi ac tota ferme ecclesia sentit B. Virginem sine peccato conceptam, et tamen, quia altera pars

Eck, der ihm Unehrerbietigkeit gegen den Papst vorgeworfen hatte, erwidert Luther, der Papst sei ein Mensch und könne daher irren, die Wahrheit sei Gott, welcher nicht irren könne. Deshalb bitte er seine Gegner, daß sie ihn künftig nicht mehr durch ihre Schmeicheleien gegen den Papst und durch „unsere ausgezeichneten Lehrer" schrecken, sondern durch klare Aussprüche der Schrift und der Väter belehren oder überwinden möchten, wenn sie den Sieg zu gewinnen wünschten [1]). „Darumb", heißt es in der Schrift: Freiheit des Sermons u. s. w., „was der heilig Vater mit Schrift oder mit Vernunft bewähret, nimm ich an: das ander laß ich seinen guten Wahn gewesen sein [2])." Gegen Silvester Prierias spricht Luther seine Verwunderung darüber aus, daß er die römische Kirche die Regel des Glaubens nenne. Er, Luther, habe immer geglaubt, daß der Glaube die Regel der römischen Kirche und aller Kirchen sei, wie der Apostel Gal. 6, 16 sage: „Und wie viele nach dieser Regel einhergehen, über die sei Friede." Er bitte daher den Silvester Prierias, der römischen Kirche nur so weit zu schmeicheln, daß er sie eine Schülerin des Glaubens sein lasse, die durch den Glauben geregelt werde, nicht den Glauben regele [3]). In den Resolutionen sagt Luther, in der Kirche etwas behaupten, wofür kein Grund und keine Autorität angeführt werden könne, heiße die Kirche dem Gespött der Feinde und der Häretiker aussetzen, da wir nach dem Apostel Petrus gehalten seien, Rechenschaft zu geben von dem

non est reprobata, non sunt haeretici, qui contrarium sapiunt." Vgl. S. 223 (zu Thes. 26). S. 35: „Haereticus autem ero, si, postquam ecclesia determinaverit, non tenuero."

1) Ebendaselbst, Bd. I, S. 445 f.: „Haec dico, ne illi picti Nerones ac umbrarum imagines suis terroribus, id est, adulationibus sese ideo recte dixisse ac vicisse credant, quia summi pontificis majestatem suis mendaciis sese corrupturos sperant. Homo est summus pontifex, falli potest, praesertim a tam astutis et speciosis Gnatonibus, sed veritas est Deus, qui falli non potest. Quocirca rogo meos amicissimos hostes, ut dignentur me deinceps non adulatione papae, nec magistris nostris eximiis terrere, sed solidis scripturae et patrum decretis docere, vel vincere, si omnino placet victoria."

2) E. A. Bd. XXVII, S. 21.

3) Opp. lat. v. a. Bd. II, S. 31.

Glauben und der Hoffnung, die in uns ist, und da nach Paulus ein Bischof mächtig sein soll in gesunder Lehre, auch die Widersprecher zu widerlegen. Es genüge also nicht, wenn die römische Kirche eine Entscheidung treffe, für die kein anderer Grund angegeben werde als der, daß es der Papst und die römische Kirche so für gut befunden habe. Was könne das nützen, wenn man von denen gedrängt werde, die der römischen Kirche nicht folgen, wie die Häretiker, die Pigharden? Die fragten nicht nach dem Willen des Papstes und der römischen Kirche, sondern nach der Autorität, auf die man sich stütze, oder nach einem probabeln Grunde. Luther fügt hinzu, eben das sei es einzig, was er bei der Frage wegen des Schatzes der Kirche im Auge habe, nämlich daß man nichts behaupte, wofür man bloß die Entscheidung des Papstes und der römischen Kirche und keinen gewissen Grund geltend zu machen habe [1]).

Wie die Infallibilität des Papstes, so verwirft Luther auch die absolute Fassung der päpstlichen Gewalt überhaupt. So spricht er schon jetzt seine Verwunderung darüber aus, daß Silvester Prierias die Schlüsselgewalt als ein Privilegium zu bezeichnen liebe. Das verdanke man der scholastischen Theologie, daß das, was ein gemeinsames Gut der Kirche sei, nicht zu einem Dienst vieler, sondern zu einer Herrschaft weniger, zu einer heidnischen Tyrannei gemacht sei [2]). Nicht ein Privilegium sei in den Worten: Was du lösen wirst u. s. w. gegeben, sondern ein allgemeines und unumstößliches Gesetz, nicht dem Petrus allein, sondern allen Priestern überhaupt und der ganzen Kirche. Warum schreibe man es also mit Thomas dem

---

1) Ebendaselbst, S. 262: „Ut certe iste est mihi vel unicus scopus in ista materia tota."

2) Ebendaselbst, S. 24: „Miror autem, cur hanc potestatem ecclesiae te appellare privilegium delectet, nisi quod titillare videris eos, qui magis de potestate dominante, quam de caritate serviente gloriantur, siquidem privilegium non ad communitatis ministerium, sed ad proprietatis commodum pertinet. Et hanc gratiam debemus scholasticae vestrae theologiae, quod commune bonum ecclesiae (potestatem clavium) non ministerium multorum, sed dominium feceritis paucorum, tyrannidem ethnicam, non servitutem Christianam spectantes."

Petrus allein zu und zwar so, daß man es ein Privilegium nenne? Vielmehr, wenn Petrus kraft dieser Worte die Strafen des Purgatorium aufheben könne, warum könne es dann nicht jedweder Priester auch? [1]). Warum, fragt Luther in den Resolutionen, mache man den Papst um der Schlüssel willen so groß und stelle sich ihn als einen erschrecklichen Mann vor? Nicht sein seien die Schlüssel; sie seien vielmehr mein, mir geschenkt, zu meinem Heil, zu meinem Trost, Frieden und Ruhe verliehen. Der Papst sei in Ansehung der Schlüssel mein Knecht und Diener. Der Papst, als Papst, bedarf derselben nicht, sondern ich bedarf ihrer. Die Schmeichler aber lenkten alles auf die Päpste (omnia pontificibus inflectunt). Sie rühmten bei den Schlüsseln nicht unsern Trost sondern nur die Macht der Päpste und schreckten uns mit eben dem, womit sie uns vor allem trösten sollten. So sehr sei heutzutage alles verkehrt, und dennoch halte man nicht dafür, daß die Zeiten unglückliche seien, in denen ein so großer Mißbrauch mit den allerbesten Dingen getrieben werde, die in die allerschlimmsten Dinge verkehrt seien [2]). Auch darüber spricht Luther seine Verwunderung aus, wer zuerst die Glosse wegen der beiden Schwerter erfunden haben möge, wodurch der mit beider Gewalt ausgerüstete Papst nicht zu einem liebenswerten Vater, sondern zu einem furchtbaren Tyrannen gemacht werde, an dem man nichts als Gewalt von allen Seiten sehe [3]). Der Kaiser Maximilian und Deutschland wüßten davon nichts und glaubten es nicht [4]).

---

1) Ebendaselbst, S. 19.
2) Ebendaselbst, S. 243.
3) Ebendaselbst, S. 286.
4) Ebendaselbst, S. 65: „In fine iterum facis ex papa imperatorem in potestate et violentia. Sed Maximilianus et Germania id non noverunt neque credunt.“

Luther gegen die Infallibilität der kirchlichen Autoritäten überhaupt außer der heiligen Schrift.

Übrigens spricht Luther die Infallibilität nicht bloß dem Papste sondern auch den Konzilien und den kirchlichen Lehrern ab, indem er sie allein der heiligen Schrift zuspricht.

Luther spricht schon jetzt einer jeden Repräsentation der Kirche, auch dem allgemeinen Konzil, die Infallibilität ab. Nur die allgemeine Kirche, sagt er, könne nicht irren. Luther eignet sich damit den bekannten Satz des Konstanzer Konzils an, wie er sich denn auch für denselben auf Petrus d'Ailly und Panormitanus (Nic. Tudiscus) beruft [1]). Es steht das nicht im Widerspruch damit, daß Luther der päpstlichen Gewalt gegenüber geltend macht, daß die Päpste nicht ohne das allgemeine Konzil Artikel des Glaubens feststellen können. Wie es schon die Lehre Augustins war, können die allgemeinen Konzilien als das Mittel betrachtet werden, durch welches die Kirche ihre Entscheidungen trifft, obwohl man festhält, daß auch die allgemeinen Konzilien irrige Beschlüsse fassen können, bis es der allgemeinen Kirche gelingt, vermittelst der allgemeinen Konzilien unter Beseitigung oder Korrektur früher gefaßter Beschlüsse zu den rechten Entscheidungen zu gelangen. Daß die Päpste für sich allein ohne das allgemeine Konzil Artikel des Glaubens nicht feststellen können, bleibt dabei bestehen.

Auch der Lehre der Kirchenlehrer spricht Luther die Infallibilität ab, welche allein der heiligen Schrift, dem Worte Gottes zukommt. Gegen Tetzel, welcher sich in seiner gegen Luthers Sermon

1) Ebendaselbst, S. 65 gegen Silvester Prierias: „Si de virtuali et repraesentativa tua ecclesia loqueris, nolo tuam regulam, quia (ut supra dixi) ex c. Significasti, talis ecclesia potest errare. Universalis autem ecclesia non potest errare, ut doctissime etiam probat Card. Cam. in primo sent.“ S. 21 f.: „Nec satis ibi esse credo etiam factum ecclesiae (quamquam hic non sit factum ecclesiae), quia tam papa quam concilium potest errare, ut habes Panormitanum egregie haec tractantem lib. 1. de consti. ca. Significasti.“

vom Ablaß und Gnade gerichteten „Vorlegung“ [1]) auf viel tausend Lehrer berufen hatte, deren etliche heilig, und die die christliche Kirche nicht getadelt habe, macht Luther geltend, daß die Lehren der Lehrer, auch wenn sie von noch so vielen, ja von allen heiligen Lehrern gelehrt würden, doch nichts gegen einen einzigen Spruch der heiligen Schrift gelten könnten. Christi Lehre, sagt er, sei sein göttlich Wort, deshalb sei nicht allein dem Tetzel, sondern allen Engeln im Himmel verboten, einen Buchstaben daran zu wandeln (Gal. 1, 8), denn es stehe geschrieben, Gott selber widerrufe nicht, was er einmal gesagt habe. (Hiob 33, 14.) Und im Psalter (119, 89): Dein Wort Herr bleibt ewiglich. Und Matth. 5, 18: Nicht ein Spitzlein eines geringsten Buchstabens wird vergehen von dem Gebot Gottes, es muß alles geschehen. „Auch geschieht denselben heiligen und würdigen Lehrern große Gewalt und Unrecht von den Lästerern und Verlegern, daß sie das für bewehrte und gegründete Wahrheit ausklaffen, das die lieben Väter für Opinien und ungewissen Wahn gehalten und geredet haben, dazu mit bloßen Worten ohn alle Bewährung gesetzt, ja auch nicht mehr haben kunnten reden, denn Opinien, sintemal nicht bei ihnen, sondern bei gemeinem Konzilio die Gewalt ist, schließlich die Wahrheit zu erklären, die ohn Schrift geredt wird.“ „Wenn schon viel, ja noch mehr tausend, und sie alle heilige Lehrer hätten diß oder das gehalten, so gelten sie doch nichts gegen einem einigen Spruch der heiligen Schrift, als S. Paulus Gal. 1 sagt: Wenn euch gleich ein Engel vom Himmel, oder wir selbst anders predigten, denn ihr vor gehört habt, so laßts euch ein vermaledeyet Ding sein. Wenn nu dieselben Lehrer hätten gleich gesagt (das sie doch nicht thun), daß die Buße, in Christus Worten geboten, würde durch den Ablaß abgelegt, so sollte man ihnen gar nichts glauben, darum, daß die Schrift spricht: Gottes Wort mag niemand ablegen oder wandeln“ [2]).

Zuletzt ist noch zu bemerken, daß Luther auch den kirchlich festgestellten Canones ausdrücklich die unbedingte Geltung abspricht.

---

1) Löscher, Reformationsakta, Bd. I, S. 484 ff.

2) Freiheit des Sermons u. s. w., Luthers Werke, Altenb. Ausg. Th. 1, S. 58 f.

Er sagt von den kanonischen Gesetzen mit Berufung auf Dist. XXIX [1]), daß sie wie alle positiven Gesetze den Umständen der Zeit, des Orts, der Person angepaßt seien und daher, wenn die Umstände sich verändert hätten, ihre Geltung verlören. Nur das Wort und die Gerechtigkeit Christi bleiben in Ewigkeit, das Wort und die Gerechtigkeit der Menschen nur eine Zeit lang [2]).

Schon jetzt betont Luther mit aller Entschiedenheit den Unterschied zwischen dem Worte Gottes und den Lehren der Menschen. Ausdrücklich hebt er hervor, daß die Seele allein von dem Worte Gottes lebe und genährt werde [3]).

Luthers Stellungnahme zu den kirchlichen Autoritäten und zur kirchlichen Tradition.

So hat sich Luther offen im Gegensatze gegen das absolute System der päpstlichen Gewalt auf den Boden des von den allgemeinen Konzilien des 15. Jahrhunderts geltend gemachten Systems

---

1) Da heißt es: „Sed notandum est, quod secundum Isidorum pleraque capitula ex causa, ex loco, ex tempore, ex persona consideranda sunt.“

2) Opp. lat. v. a. Bd. II, S. 161: „leges canonicae sunt alligatae circumstantiis temporis, loci, personarum, sicut omnes aliae leges positivae, dist. XXIX (ut omnibus notum est), de solo enim verbo Christi dictum est: In aeternum, Domine, permanet verbum tuum, in seculum seculi veritas tua. Et justitia ejus manet in seculum seculi. Verbum autem et justitia hominum manet ad tempus duntaxat, quare illis mutatis cessant et leges. Nisi dicendum est, quod vastata civitate adhuc ipse locus desertus teneatur ad omnia, quae prius faciebat civitas, quod est absurdum.“

3) Ebendas., S. 9: „doce eam ex scriptura, patribus, canonibus, rationibus. Nolo (ut scias) te aut S. Thomam nudos habere magistros in his rebus, quae ad animam pertinent, quae solo verbo Dei vivit et pascitur, ideoque unus est ejus magister Christus. Hunc autem in te loquentem non audio, sed Aristotelem et hominem.“

der durch das Recht der Kirche beschränkten päpstlichen Gewalt gestellt, und zugleich hat er in aller Bestimmtheit die der heiligen Schrift allein zukommende Infallibilität und die ewige und unveränderliche Geltung des Wortes Gottes allen anderen kirchlichen Autoritäten als solchen, welche irren können und keinen Anspruch auf ewige Geltung haben, entgegengesetzt. In aller Bestimmtheit ist das evangelische Schriftprinzip der Autorität der Kirche und ihrer Tradition gegenüber proklamiert. Dennoch will Luther auch jetzt noch an der päpstlichen Gewalt und an der römischen Kirche festhalten. Auch jetzt noch, wie bei der Aufstellung der Thesen, ist er der Meinung, daß er mit seinen Sätzen über den Ablaß keineswegs im Gegensatze zu der Lehre der Kirche und zwar der römischen Kirche und der Autoritäten derselben stehe. Wenn er in einer eben angeführten Stelle gegen Tetzel sagt, daß alle Lehrer der Kirche nichts gegen die heilige Schrift gelten, so unterläßt er doch nicht zu bemerken, daß sich Tetzel mit Unrecht für die von ihm vertretene Lehre der Scholastiker auf die Lehre der heiligen Lehrer der Kirche, die gar nicht so lehrten, berufe. Luther zieht sich seinen Gegnern gegenüber nicht etwa allein auf die heilige Schrift im Gegensatze gegen die kirchliche Tradition zurück, sondern auf dem Grunde der kirchlichen Autoritäten, und zwar auf dem Grunde der kirchlichen Autoritäten der römischen Kirche, freilich der römischen Kirche und ihrer Tradition, wie er sie im Gegensatze zu dem absoluten System der päpstlichen Gewalt und der päpstlichen Infallibilität faßt, verteidigt er das Recht seiner Thesen.

Immer wieder hebt Luther hervor, daß sein Gegensatz gegen die scholastische Theologie gerichtet ist. Über die scholastische Theologie hält er die allerschärfsten Ausdrücke nicht zurück. Er definiert sie als das falsche Verständnis der Schrift und der Sakramente [1]). Er sagt von ihr, daß sie die Träume des

---

1) In der Antwort auf die Schrift des Silvester Prierias heißt es (Opp. lat. v. a. Bd. II, S. 25 f.): „Etiam iste tuus Dialogus confirmat sententiam meam, jam diu mecum moratam, quod videlicet theologia illa scholastica exulem nobis fecit veram et sinceram theologiam. Nam vides, quod perpetuo hoc dialogo nihil ago, nisi quod resisto et redarguo

Aristoteles unter die theologischen Sachen mische, daß sie die Theologie des Kreuzes beseitigt, die wahre und reine Theologie verdrängt habe, daß sie nichts anderes als eine tyrannische Herrschaft erstrebe, indem sie mit Hilfe der aristotelischen Philosophie die Theologie in neue Worte gieße, damit sie vom Volke nicht verstanden werden könne [1]). In der den Resolutionen vorausgeschickten Protestation erklärt Luther, daß er nach dem Recht der christlichen Freiheit nur das Recht in Anspruch nehme, die bloßen Meinungen der Scholastiker und Kanonisten, die ohne Text und Beweis aufgestellt seien, nach seinem freien Urteil zu verwerfen oder anzunehmen, während er in dieser Protestation zugleich ausspricht, daß er nichts behaupten wolle, was nicht in der heiligen Schrift und weiter in den von der

---

scholasticam theologiam, id est, falsam scripturae et sacramentorum intelligentiam."

1) Opp. lat. v. a. Bd. II, S. 270: „Quocirca nunc vide, num, quo tempore coepit theologia scholastica, i. e. illusoria (sic enim sonat graece), eodem evacuata est theologia crucis, suntque omnia plane perversa." Vgl. S. 260. In dem Schreiben an Leo X., mit welchem er demselben die Resolutionen durch Staupitz übersenden ließ, sagt Luther (a. a. O. S. 134): „Aristotelis somnia in medias res theologiae miscent, atque de divina majestate meras nugas disputant contra et citra facultatem eis datam." In den Asterisci (ebendas. Bd. I, S. 445) heißt es: „Scholasticos autem periclitari nihil mirum est, quando solo Aristotele duce tuti sunt. Deinde nihil aliud moliuntur, quam tyrannidem, id est, ut theologia in nova vocabula effusa a populo non intelligatur: deinde negotium indulgentiarum ita abscondatur, ut nec ipsi intelligant, quid valeant, satis habentes, quod populo non licet haec nosse, nec nos quaerere, ne forte lucrum minuatur." Vgl. ebendas. Bd. II, S. 34: „Deinde tu, quam optimas tuas convenientias prosecutus cum B. Thoma contrarium asseris, nihil allegans aliud, pro more tuo, nisi nova vocabula, scilicet, quod animae secundum Thomam sunt viatores secundum quid, non simpliciter. Quis dixit tibi et Thomae, esse eas viatores secundum quid, non simpliciter? An Aristoteles in Elenchis suis? Quis temeritatem (ut tu vocas) tibi permisit scrutandi ejus, ad quod nulla suppetit nobis ratio, naturalis praesertim, cum non disputes, sed definias?" Dem Eck wirft Luther vor (ebendas. Bd. I, S. 447), daß er die Weise der apostolischen Rede in aristotelisches Wortgezänk verkehre. „Aristotelica farragine, imo sartagine verborum infartus, modum apostolicae locutionis ad peripateticae transfert nugacitatis logomachiam."

römischen Kirche rezipierten Schriften der Kirchenväter und in den päpstlichen Dekretalen enthalten und begründet sei [1]). Den Scholastikern und Kanonisten, sagt Luther in dem Schreiben an den Bischof von Brandenburg, dürfe kein Glauben geschenkt werden, wenn sie ihre Meinungen vorbrächten. Wenn es, wie man zu sagen pflege, schimpflich sei, daß der Jurist ohne Text rede, so sei es noch schimpflicher, daß der Theologe ohne Text rede, und zwar nicht etwa ohne den Text des Aristoteles, den man mehr als genug im Munde führe, sondern ohne „unsern" Text, d. h. ohne den Text der heiligen Schrift, der Canones und der Kirchenväter [2]). Es gereiche der Kirche zum größten Spott, wenn man Dinge lehre, wofür man keinen Grund anzugeben imstande sei [3]). Dem Silvester Prierias wirft Luther vor, daß er die bloßen Meinungen des Thomas vorbringe, der ebenso wie er, Silvester Prierias, mit bloßen Worten einhergehe ohne Schrift, ohne Väter, ohne Canones, überhaupt ohne alle Gründe [4]). Denselben Vorwurf macht er immer wieder auch dem Eck, der im Anfange seiner Obelisken gesagt hatte, er wolle absehen von minder wichtigen Punkten oder solchen, welche „scholastice" bestritten werden könnten. Nichts von der heiligen Schrift, sagt Luther, nichts von den Kirchenvätern, nichts von den Kanonen bringe Eck vor, sondern nur Scholastisches [5]). Eck, heißt

1) Ebendas., Bd. II, S. 136.

2) Ebendas., S. 127. Vgl. S. 8: „Nam si apud jureconsultos proverbium recipitur: Turpe est juristam loqui sine textu, tu vide, quam sit honorificum, theologum (qui maxime omnium debet) loqui sine textu, quem apostolus jubet calceatum esse pedibus in praeparatione evangelii, et episcopum potentem, non in syllogismis et opinionibus hominum, sed in doctrina sana, nimirum ea, quam alibi divinitus inspiratam vocat. Hoc enim consilium si fuisset servatum, minus nunc ecclesia haberet inutilium quaestionum et opinionum, et plus evangelii et christianae veritatis."

3) Ebendas., S. 21: „— nec tu unquam id poteris probare, sine probatione autem tibi nihil prorsus credo. Et ut animum meum scias, mihi videtur id in gravissimum ecclesiae ludibrium vergere, si ea doceamus, de quibus nullam prorsus rationem reddere possumus."

4) Ebendas., S. 7 f.

5) Ebendas., Bd. I, S. 411 f.: „Vix risum tenui, non vult schola-

es an einer andern Stelle, sei ganz nur Meinung [1]). Luther will durch die bloßen Meinungen der Scholastiker ohne Schrift, ohne Kirchenväter und ohne Canones nicht gebunden sein. Er nimmt ihnen gegenüber kraft der christlichen Freiheit das Recht in Anspruch, sie zu verwerfen [2]). Namentlich auch den Thomas verwirft er [3]). Auf den 19. Obeliskus Ecks antwortet Luther, das alles wäre wahr, wenn das Scholastische wahr wäre. Was Eck behaupte, verwerfe er [4]). Luther sagt gegen Eck, die scholastische Theologie wolle er nicht hören, wenn sie nicht durch die kirchliche Theologie gestützt sei und so schon aufgehört habe, scholastische Theologie zu sein [5]). Nicht nach Scholastik, sondern nach Kirchlichem frage er [6]). Nicht „scholastice", sondern „ecclesiastice" müsse Eck lehren, d. h. nur solches, was in der heiligen Schrift, in den Kirchenvätern und in den Canones begründet sei [7]).

---

stice disputare et pugnare, — — nam per totum illud obeliscorum chaos nihil sacrarum literarum, nihil ecclesiasticorum Patrum, nihil canonum, sed omnia schalosticissima, opiniossisima, meraque somnia comminiscitur. — — Sperabam enim, quod ex bibliis, vel ecclesiasticis Patribus, aut canonibus contra me pugnaret, at ipse furfures et siliquas Scoti, Gabrielis, ceterorumque Scholasticorum (quibus est ventrem refertissimus) mihi nunc demum neganti opponit."

1) Ebendas.. S. 425: „Totus est Eccius opinio, et hanc tamen velut cortinam Phoebi ubique statuit."

2) Ebendas., Bd. II, S. 7 f.: „Nam tu perpetuo pro verborum textu non nisi nuda verba ponis, aut solas opiniones divi Thomae mihi nunc demum decantas, qui aeque ut tu nudis verbis incedit, sine scriptura, sine patribus, sine canonibus, denique sine ullis rationibus. Ideoque meo jure, id est, Christiana libertate, te et illum rejicio et nego." Vgl. S. 31. S. 166: „Sed quiescam deinceps confutare contradictiones istas garrulas, cum nihil in se contineant, quam opiniones scholasticas, nec in scripturis, nec ecclesiasticis patribus, nec canonibus fundatas."

3) Ebendas., S. 38: „Respondeo ut supra: S. Thomam nego."

4) Ebendas., Bd. I, S. 442.

5) Ebendas., S. 425: „Nolo, inquam (ut sis sciens), scholasticam theologiam audire, nisi fultam ecclesiastica, et jam non scholasticam."

6) Ebendas. S. 453: „Non scholastica, sed ecclesiastica quaesivi, non frivolos superiorum declaratores, sed approbatos ecclesiae autores."

7) Ebendas., S. 415. 414.

Wie aus den angeführten Stellen hervorgeht, stellt Luther dem „Scholastischen“, welches er bekämpft, das „Kirchliche“, die „kirchlichen Autoritäten“ gegenüber, und als die kirchlichen Autoritäten, auf die er sich den Scholastikern und Kanonisten gegenüber stellt, macht er neben der heiligen Schrift durchgängig nicht bloß die Kirchenväter sondern auch die Canones und päpstlichen Dekretalen geltend. Den Scholastikern wirft er vor, daß ihre von ihm verworfenen Meinungen ohne allen Grund in den kirchlichen Autoritäten, ohne allen Grund nicht bloß in der heiligen Schrift sondern auch in den Kirchenvätern, in den Canones und in den päpstlichen Dekretalen seien. Er selbst beruft sich für die in den Thesen aufgestellten Sätze auf die päpstlichen Dekretalen. Als sein drittes „Fundament“ den „Fundamenten“ des Silvester Prierias gegenüber stellt er eine Dekretale Clemens V. hin, in welcher den Ablaßhändlern verboten wird, in ihren Predigten dem Volke etwas anderes vorzutragen, als in ihren Vollmachten enthalten ist [1]). In den Resolutionen beruft er sich auf dieselbe Dekretale, um geltend zu machen, daß der Papst in derselben, wie auch die Glosse zu den betreffenden Worten es fasse, die Meinung zu verwerfen scheine, daß durch die Ablässe die Seelen aus dem Fegfeuer befreit würden [2]).

---

1) Ebendas., Bd. II, S. 7: „Tertium illud Cle. de poe. et re. Ca abusionibus: Quaestoribus nihil licere (in veniis praedicandis) praeponere populo, quam quod in eorum literis continetur, hoc est, quod tu dicis, ea, quae ecclesia de facto facit.“

2) Ebendas., S. 219: „Id unum dico et video, quod papa (In Cle. de poe. et re. c. Abusionibus) damnare videtur hanc sententiam de redimendis animabus per indulgentias, dum dicit: Animas de purgatorio, ut asserunt mendaciter, extrahunt, ubi glossa super verbo mendaciter, quia, inquit, sunt judicio Dei reservatae.“ Vgl. S. 20: „Cle. de poe. et re. ca. Abusionibus manifeste dicit glossa in verbo mendaciter, ideo non extrahi animas per indulgentias, quia sunt jam judicio Dei subjectae. Hunc interim textum decretalis (id est Papae) id est factum Ecclesiae (ut tu dicis) sequar, cui consonat evangelium: quodcunque solveris super terram, non sub terra, non obstante quorundam violenta adulanteque glossa contraria. Nec vidi aliquam bullam, quae aliter habeat, nisi quod per modum suffragii animas redimi passim dicitur, de quo ubi supra.“

Auch auf eine Dekretale Innocenz III. c. 14. X. de poen. et rem. (5, 38) beruft sich Luther, in welcher gesagt werde, daß durch die Indulgenzen die satisfactio des Bußsakraments entkräftet werde [1]. Auch hinsichtlich seines Satzes über den Schatz der Kirche, aus welchem der Papst den Ablaß erteile, meint Luther den Papst auf seiner Seite zu haben, da derselbe, obwohl er die Ablässe bewillige, doch niemals sage, daß sie aus dem Schatze der Verdienste Christi und der Kirche seien [2]. Luther meint dem Papste die Erklärung in den Mund legen zu dürfen, daß die kanonischen Strafen nur den Lebenden, nicht den Sterbenden aufgelegt würden, da die Toten seinem Forum entzogen seien [3]. Die Bestimmung Sixtus IV. über den Sinn der Formel „per modum suffragii“ meint Luther in einem mit seiner in den Thesen ausgesprochenen Meinung übereinstimmenden Sinne interpretieren zu können [4]. Wegen der Extravagante Clemens VI., auf welche man sich dafür berief, daß die Ablässe aus dem Schatze der Verdienste Christi erteilt würden, macht Luther zwar zunächst und vor allem geltend, daß es etwas anderes sei, wenn der Papst etwas sage, und etwas anderes, wenn er etwas feststelle, und daß es weiter noch etwas anderes sei, wenn der Papst etwas feststelle und etwas anderes, wenn das Konzil etwas approbiere, daß er aber niemals gelesen habe, daß der Satz der Extravagante Clemens VI. über den Schatz der durch die Ablässe zu verteilenden Verdienste Christi approbiert sei. Aber zugleich hebt er doch hervor, daß es erst auf die Erklärung dieser Extravagante ankomme, daß weder er noch Eck, noch „unsere magistri“ die Ausleger des apostolischen Stuhles seien, daß es also noch fraglich sei,

1) Ebendas., S. 200 f.: „capitulo: Cum ex eo, lib. 5 de poe et re dicit: Per indulgentias satisfactio poenitentialis enervatur.“

2) Ebendas., S. 266 f.

3) Ebendas., S. 162: „respiciendo ad intentionem latoris canonum quos certum est ne cogitasse quidem, ut ejusmodi canones imponerentur morituris. Finge enim nos interrogare pontificem tales ferentem: Quos intelligis, o Pater, in lege tua? vivos aut mortuos? Quid respondebit, nisi: imo vivos, quid enim cum mortuis agere possum, qui egressi sunt forum meum?“

4) Ebendas., S. 221 f.

in welchem Sinn die Päpste die betreffenden Worte erklären würden [1]). Dem Silvester Prierias, welcher das, was die römische Kirche thut und sagt, als Norm hinstellte, entgegnet Luther, daß der Papst das niemals gesagt oder gethan habe, wovon Silvester Prierias behaupte, daß es von der römischen Kirche gethan oder gesagt sei [2]). Wenn Luther es dem Silvester Prierias gegenüber zurückweist, daß die römische Kirche die Norm des Glaubens sei, so fügt er doch hinzu, wenn man jenen Satz im uneigentlichen Sinn dahin verstehe, daß dem Glauben der römischen Kirche der Glaube aller konformiert werden müsse, so stimme er mit demselben durchaus überein. Denn auch er danke Christo, daß er diese eine Kirche auf Erden durch ein so großes Wunder, welches allein imstande sei, die Wahrheit unseres Glaubens zu beweisen, bewahrt habe, daß sie in keinem ihrer Dekrete von dem wahren Glauben abgewichen sei, und daß es dem Teufel durch so viele Abgründe der schlechten Sitten doch nicht gelungen sei, zu bewirken, daß bei dieser Kirche nicht von Anfang an die Autorität der kanonischen Bücher der Bibel und der Kirchenväter und kirchlichen Ausleger, sowie das reine Bekenntnis dieser Autorität in Bestand geblieben sei, wenn es auch vielleicht nur zu viele gäbe, welche privatim diesen Büchern gar keinen Glauben schenkten, noch sich darum bekümmerten, sie zu lesen oder zu verstehen [3]).

Luther geht noch von der Voraussetzung aus, daß zwischen den kirchlichen Autoritäten und der heiligen Schrift kein Gegensatz statt finde. An der überlieferten Lehre der Kirche, die er von der Lehre der Scholastiker unterscheidet, will er festhalten. Das tritt besonders auch in Luthers Antwort auf den Einwurf des Silvester Prierias zu der 56. These hervor. Da hatte Silvester Prierias offen zugestanden, daß die Ablässe nicht durch die Autorität der heiligen Schrift bekannt seien, sondern durch die Autorität der römischen Kirche und der römischen Bischöfe, welche größer sei; wie der heilige Thomas bezeuge, habe der heilige Gregor der Erste Ablässe erteilt,

1) Ebendas., Bd. I, S. 448 f.
2) Ebendas., Bd. II, S. 65.
3) Ebendas., S. 31.

und die übrigen Päpste seien ihm darin gefolgt. Dem gegenüber macht Luther geltend, es werde zwar allgemein gesagt, daß der heilige Gregor Ablässe erteilt habe, aber es könne nicht bewiesen werden, und deshalb könne auch der heilige Thomas nichts darin beweisen. Gegen die Behauptung, daß die Autorität der römischen Kirche und der römischen Bischöfe größer sei als die der heiligen Schrift, richtet sich Luther nicht. Er wehrt vielmehr den Vorwurf der Arroganz ab. Er habe nicht erwartet, daß seine Thesen eine so weite Verbreitung finden würden, und er habe auch diese 56. These nicht behauptungsweise, sondern nur zur Disputation aufgestellt [1]).

Immer wieder spricht Luther seinen Gehorsam der Autorität der Kirche gegenüber aus. So macht er immer wieder geltend, daß er in seinen Thesen nichts habe entscheiden wollen, sondern daß er dieselben nur Disputierens halber aufgestellt habe, damit die Wahrheit bestimmter an den Tag komme. Es geschieht das in den Schreiben an den Bischof von Brandenburg und an Leo X., in der Protestation und auch in den gegen seine Gegner gerichteten Schriften [2]). In dem Schreiben an den Papst beruft sich Luther auf sein Recht zu solchem öffentlichen Disputieren, welches er kraft päpstlicher Autorität als Lehrer der Theologie habe [3]). Auch habe

---

1) Ebendas., Bd. I, S. 367 und Bd. II, S. 59.

2) Ebendas., S. 126 f. S. 129: „Idcirco mei non oblitus his verbis protestor, me disputare, non determinare, disputo, inquam, non assero, ac disputo cum timore.“ S. 135: „Disputationes enim sunt (die Thesen nämlich), non doctrinae, non dogmata, obscurius pro more, et aenigmatice positae.“ Ebendas., Bd. I, S. 414: „ego quidem in isto conclusione, sicut in omnibus aliis, nihil statuo, sed disputo, quamquam apud me vera esse credo plurima, tamen homo sum, et nihil habens in hac re potestatis, praeter disputandi facultatem.“ In den Resolutionen zu Thes. 16 heißt es (ebendas., Bd. II, S. 207): „Itaque protestor denuo, duo in ista conclusione me facturum, primum de potestate clavium in purgatorium disputare, et negativam probare, donec alius affirmativam melius probet, secundo de modo illo suffragii inquirere.“ Vgl. S. 61. Zu Thes. 56 (ebendas., S. 257) sagt Luther: „Disputo ergo hic et quaero veritatem, testis lector, testis auditor, testis vel ipse haereticae pravitatis inquisitor.“

3) Ebendas., S. 134.

er, sagt er an einer anderen Stelle, nicht zuerst und nicht allein die Ablässe in Zweifel gezogen [1]). Dabei erklärt er, daß er sich dem Urteil der Kirche im Gehorsam unterwerfen wolle, auch dem Urteil des Papstes. So sagt er in der den Resolutionen vorausgeschickten Protestation, er wolle nichts sagen und behaupten, als was erstlich in und aus der heiligen Schrift, sodann in den Schriften der Kirchenväter, die von der römischen Kirche angenommen und bis jetzt gehalten seien, und aus den Canones und den päpstlichen Dekretalen gefunden und bewiesen werden könne. Sofern er aber etwas sage, was sich aus den bezeichneten Autoritäten weder beweisen noch widerlegen lasse, so wolle er das nur als etwas, worüber sich disputieren lasse, nach dem Urteil der Vernunft und nach der Erfahrung behaupten, jedoch in diesen Dingen das Urteil aller seiner Oberen stets vorbehalten [2]). In dem Schreiben an Leo X. sagt Luther, er habe die Erklärung seiner Thesen veröffentlicht, damit sich jedermann überzeugen könne, wie rein und einfältig er die kirchliche Gewalt ehre und wie unbillig und grundlos er von den Gegnern verleumdet werde. Auch würde, wenn er wirklich ein solcher wäre, wie seine Gegner glauben machen möchten, der Kurfürst von Sachsen, welcher der katholischen und apostolischen Wahrheit so sehr ergeben sei, gewiß eine solche Pest in seiner Universität nicht dulden. Luther schließt dann das Schreiben damit, daß er sich in den allerunterwürfigsten Worten dem Urteil des Papstes als dem Urteile Christi unterwirft [3]). Ebenso spricht sich Luther in dem Schreiben an Staupitz aus. Da die Gegner nicht leugnen könnten, was er sage, so gäben sie vor, durch seine Thesen würde die Gewalt des Papstes verletzt. Deshalb bitte er Staupitz, die

1) Ebendas., S. 198.

2) Ebendas., S. 136: „Quod si quid ex iis probari vel improbari non potest, id gratia disputationis duntaxat, pro judicio rationis et experientia tenebo, semper tamen in his salvo judicio omnium superiorum meorum.“

3) Ebendas., S. 135 f.: „Quare, beatissime Pater, prostratum me pedibus tuae B. offero cum omnibus, quae sum et habeo. Vivifica, occide, voca, revoca, approba, reproba, ut placuerit, vocem tuam vocem Christi in te praesidentis et loquentis agnoscam. Si mortem merui, mori non recusabo, Domini enim est terra et plenitudo ejus“ etc.

Resolutionen an den „optimum pontificem“ Leo X. zu übersenden, damit sie da für ihn ein Beistand gegen die Bestrebungen der Übelwollenden seien. Christus, fügt er hinzu, möge zusehen, ob das, was er gesagt habe, sein sei oder Luthers. Ohne dessen Willen sei ebenso wenig das Wort in der Gewalt des Papstes wie das Herz in der Gewalt des Königs. Vom römischen Stuhle erwarte er die Verkündigung des Urteils Christi [1]). Auch in den Resolutionen selbst, zu Thes. 69, sagt Luther, daß man der päpstlichen Autorität in allem mit Ehrfurcht weichen müsse [2]). Von der Person des Papstes Leo X. spricht Luther mit der größten Achtung [3]). Sehr scharf urteilt er auch jetzt noch über die „häretischen“ Pigharden, die Böhmen, welche sich wegen der Übelstände in der römischen Kirche von derselben geschieden hätten. Er macht dagegen geltend, wie die Liebe fordere, daß man die Kirche nicht wegen ihrer Gebrechen und Schäden fliehen, sondern ihr nur um so treuer beistehen und zu Hilfe kommen müsse [4]).

Freilich, während sich Luther unumwunden zum Gehorsam gegen die kirchliche Autorität verpflichtet und bereit erklärt, steht es doch zugleich für ihn fest, daß er an der erkannten Wahrheit unerschüttert

---

1) Ebendas., S. 131 f.

2) Ebendas., S. 278: „autoritati papali in omnibus cum reverentia cedendum est“.

3) Ebendas., S. 56. 59.

4) Ebendas., S. 288: „Atque haec ideo quoque commemoro, ne Pighardi, nostri vicini, haeretici, infelix populus, qui foetore Romano gaudet, sicut Pharisaeus super Publicanum, non autem compatitur, ne, inquam, illi nos crederent nescire vitia et labes nostras, et immensum adversus nostram miseriam superbirent, si nos ista tacere et approbare videremur. Scimus heu nostrum casum et dolemus, non autem sicut haeretici fugimus, et semivivum transimus, tamquam alienis peccatis pollui timeremus. Quo furioso timore illi sic timent, ut non pudeant gloriari, sese ideo fugere, ne polluantur, tanta est caritas. Nos vero, quo miserius laborat ecclesia, eo fidelius assistimus et accurrimus, flendo, orando, monendo, obsecrando. Sic enim caritas jubet alterum alterius onera portare, non sicut haereticorum caritas facit, quae solum commoda quaerit ulterius, ut potius portetur, et nihil molesti sustineat a peccatis aliorum. Quomodo si Christus voluisset facere et sancti ejus, quis fuisset salvus factus?“

festzuhalten habe, was ihm darüber auch begegnen möge. Daß er durch seinen Angriff gegen das von den Scholastikern und Canonisten vertretene, damals so mächtige System in große Gefahren verwickelt werden konnte, verbarg sich Luther nicht. Aber er hat sich dadurch nicht zurückschrecken lassen. Von Anfang an tritt uns der hohe Glaubensmut des Reformators entgegen. „Ist nur Christus mit mir und sein Wort", sagt er schon jetzt, „so fürchte ich nicht, was mir auch die ganze Welt thun möge [1])". Luther ist auf dem Grunde der heiligen Schrift und der Schriften der Kirchenväter des Rechts seines Gegensatzes gegen die falsche Lehre der Scholastiker zweifellos gewiß. Zwar nennten ihn, sagt er in den Resolutionen, seine Freunde schon lange einen häretischen, gottlosen, blasphemischen Menschen, weil er die Kirche Christi und die heilige Schrift nicht im katholischen Sinne halte; er aber auf sein Gewissen sich verlassend glaube, daß sie sich irrten, und daß er die Kirche Christi und ihre Ehre liebe. Der ihn aber richte, sei der Herr, obwohl er sich nichts bewußt sei [2]). An einer andern Stelle der Resolutionen sagt er, man frage ihn, ob der Papst und die ganze Kirche irre, und ob er allein und zuerst die rechte Einsicht habe; und er antwortet, er stehe nicht allein, sondern die Wahrheit sei mit ihm [3]). Und so steht es für ihn auch fest, daß er von der Wahrheit, für die er eingetreten war, nicht zurücktreten dürfe. In dem Schreiben an den Papst spricht er seine Verwunderung darüber aus, daß die Thesen eine so weite Verbreitung gefunden haben. Er hatte das nicht erwartet, und es hatte das nicht in seiner Intention gelegen. Aber er fügt hinzu, daß er die Thesen jetzt nicht widerrufen könne [4]). In der Schrift gegen Silvester Prierias sagt er, der Zufall habe ihn in diesen Handel hineingeführt, aus dem er sich nun mit Stillschweigen nicht herausreißen könne. Gott habe es wohl so gewollt [5]). Wenn er hätte klug sein wollen, wie so viele

1) Ebendas., Bd. I, S. 445.
2) Ebendas., Bd. II, S. 289.
3) Ebendas., S. 266.
4) Ebendas., S. 143 f.: „Nunc quid faciam? Revocare non possum."
5) Ebendas., S. 59.

andere gelehrte Männer, sagt Luther in den Resolutionen, so hätte er wie sie geschwiegen. Aber es sei besser, daß von Narren, von Kindern oder von Trunkenen die Wahrheit gesagt, als daß sie gänzlich verschwiegen werde, damit die Zuversicht der Gelehrteren und Weiseren mutvoller werde, wenn sie hörten, daß zuletzt der ungebildete Haufe wegen der zu großen Unwürdigkeit der Sache schreie, wie der Herr sage: Wenn diese schwiegen, so würden die Steine schreien [1]. Es steht nicht im Widerspruch mit einander, wenn sich Luther einerseits gehorsam den Entscheidungen der kirchlichen Gewalt unterwerfen will und anderseits es für seine Pflicht hält, von der Vertretung der Wahrheit, wie er sie erkannt hat und wie sie ihn als von ihm erkannte im Gewissen bindet, nicht zu weichen. Für infallibel gelten ihm ja die Entscheidungen der Kirche nicht, obwohl er sich zum Gehorsam gegen die kirchliche Gewalt verpflichtet weiß. So kann ihn auch eine Entscheidung der kirchlichen Autorität, wenn sie im Widerspruch mit der von ihm erkannten und ihn im Gewissen bindenden Wahrheit steht, nicht von der Pflicht der Treue gegen diese letztere entbinden, und der Gehorsam gegen die kirchliche Gewalt verbindet ihn in solchem Fall nur dazu, die Strafen, welche dieselbe über ihn verhängen sollte, willig zu leiden, in der gewissen Zuversicht, daß Gott alles so lenken werde, daß seine Wahrheit in der Kirche zum Siege gelangt. Wie sehr man auch die Gewalt zu ehren habe, heißt es in den Resolutionen, so dürfe man doch nicht so feige sein, daß man den Mißbrauch derselben nicht mißbillige oder demselben nicht widerstehe. Denn so hätten auch alle Heiligen die weltliche Gewalt, welche nach dem Apostel ebenfalls von Gott ist, ertragen und geehrt, auch unter Strafen und Martern, aber den Mißbrauch der Gewalt hätten sie beharrlich verabscheut. So müsse auch der, den der Papst ohne Grund aus der Gemeinschaft der Gläubigen ausschließe, das zwar tragen und die Gewalt nicht verdammen, aber er dürfe die Gewalt nicht so fürchten, daß er die Ausschließung als eine gute Handlung billige, sondern er müsse lieber in dem Banne sterben. Denn ein solcher sei nur durch den irrenden Schlüssel exkommuniziert, und derjenige würde nur um

1) Ebendas., S. 205 f.

so schlimmer irren, der den Irrtum des Schlüssels billige, indem er um die Absolution nachsuche. Er soll den Schlüssel ehren und tragen, aber den Irrtum nicht billigen [1]). Gegen den Schluß der Resolutionen sagt Luther noch einmal, man müsse zwar alles tragen, was der Papst thue, aber zu seinem Schmerz könne er nicht alles als gut billigen, obwohl man hinsichtlich der Meinung des Papstes selbst im Unterschiede von denen, die zwischen ihm und der Kirche ständen, das Beste vorauszusetzen habe. Die Kirche bedürfe einer Reformation, welche nicht die Sache eines einzelnen Menschen, des Papstes, auch nicht die Sache vieler Kardinäle sei, wie das die beiden letzten Konzilien bewiesen hätten, sondern die Sache des ganzen Erdkreises, ja vielmehr die Sache Gottes allein. Die Zeit dieser Reformation sei allein dem bekannt, der die Zeiten geschaffen habe. Unterdessen dürfe man die manifesten Schäden nicht leugnen. Die Schlüssel würden gemißbraucht und müßten der Habsucht und dem Ehrgeiz dienen. Die Flut sei in Bewegung gekommen und sie sei nicht mehr aufzuhalten [2]). Die verdienten gesegnet zu werden, welche bestrebt seien, die heilige Schrift wieder von der Finsternis menschlicher Meinungen frei und rein und hell zu machen [3]). Auch in

1) Ebendas., S. 282. Vgl. auch den Sermon de virtute excommunicationis, wo es gegen den Schluß heißt: „in excommunicatione injusta summe cavendum, ne id deseras, omittas, facias, dicas, pro quo excommunicaris, nisi id sine peccato fieri possit. Nam justitia et veritas, cum sint de interiore communione ecclesiae, non debent omitti propter excommunicationem exteriorem, etiamsi ad mortem usque procederet, quia sic pessime omnium excommunicaretur, si quis excommunicari timeret. Debet ergo humiliter ferre et mori in excommunicatione, nec timere, quod non accipit sacramentum eucharistiae, funeris ritum, sepulturas etc. Haec incomparabiliter minora sunt, quam ut justitia propter ea prodatur. Nam qui etiam juste excommunicatus moritur, non ideo damnabitur, nisi forte non contritus et cum contemptu excommunicationis moreretur. Contritio et humilitas omnia solvit et placat, etiamsi exhumetur, aut in aquas projiciatur. Beatus autem et benedictus, qui in excommunicatione injusta mortuus fuerit, quia pro justitia, quam non deseruit, etiam tanto flagello percussus coronabitur in aeternum.“

2) Ebendas., S. 291 f.

3) Ebendas., S. 281 f.

dem Schreiben an den Papst, in welchem Luther sich am Schluß in den allerunterwürfigsten Worten dem Urteil des Papstes als dem Urteil Christi unterwirft [1]), obwohl er in eben diesem Schreiben offen ausspricht, daß er die Thesen nicht widerrufen könne [2]), heißt es zuletzt, er wolle sich nicht weigern den Tod zu leiden, wenn er denselben verdient habe. Auch da behält sich Luther bei der Unterwerfung unter das Urteil des Papstes das Festhalten an der ihn im Gewissen bindenden Wahrheit bei der Willigkeit, die verhängte Strafe zu leiden, vor.

Beurteilung der Stellung, welche Luther der römischen Kirche und ihren Autoritäten gegenüber einnahm.

Wenn Luther im scharfen Gegensatze gegen die Infallibilität der Päpste und ihre absolute Gewalt auf dem Boden des Systems der durch das Recht der Kirche beschränkten päpstlichen Gewalt seine Stellung nahm, so war das nicht unberechtigt. Man darf nicht übersehen, daß der Kampf zwischen den Systemen der absoluten und der beschränkten päpstlichen Gewalt seine endgültige Entscheidung damals noch nicht gefunden hatte. Die letzten Jahrhunderte des Mittelalters waren von dem Kampfe gegen das absolute System der päpstlichen Gewalt erfüllt gewesen. In demselben hatte man immer mehr das wesentlichste Hindernis der notwendigen Reformation der Kirche erkannt. Die allgemeinen Konzilien des 15. Jahrhunders hatten es unter der allgemeinsten Zustimmung der Christenheit verworfen. Zwar war es den Päpsten gelungen, die Opposition, die eine Zeit lang siegreich von den allgemeinen Konzilien vertreten war, immer mehr wieder zurückzudrängen. Besonders hatte noch eben Leo X. durch den Vertrag mit Franz I. in dieser Hinsicht große Erfolge erzielt. Auf Grund dieses Vertrages hatte er

---

1) Vgl. oben S. 99 Anm. 3.
2) Vgl. oben S. 101 Anm. 4.

am 19. Dezember 1516 in der 11. Sitzung des Laterankonzils durch die Bullen Primitiva illa ecclesia und Pastor aeternus die pragmatische Sanktion in Frankreich aufheben können, indem er zugleich die höchste Gewalt über alle Konzilien in Anspruch nahm [1]). Aber selbst in diesen Bullen verwirft doch Leo X. das Baseler Konzil als conciliabulum nur seit der Verlegung desselben durch Eugenius IV. Die von den allgemeinen Konzilien des 15. Jahrhunders proklamierten Grundsätze überhaupt werden nicht verworfen. Eine Kanonisation der Infallibilität der Päpste und ihrer absoluten Gewalt in der Kirche enthalten diese Bullen nicht.

Und wie sehr sich auch das Papsttum mit seinen Ansprüchen auf die absolute Gewalt in der Kirche wieder befestigt hatte, so fehlte es doch auch der Opposition nicht an einem festen Rückhalte, so daß das Unternehmen Luthers, trotz des Gegensatzes, in welchen es gegen das absolute System der päpstlichen Gewalt trat, doch keineswegs ein aussichtsloses war. Der Vertrag zwischen dem Papst und dem König Franz I. stieß in Frankreich auf einen entschiedenen Widerstand, und obwohl sich dieser Widerstand später dem Könige gegenüber nicht hat behaupten können, so appellierte doch noch im März 1518, also eben damals, da Luther den Angriffen gegen seine Thesen entgegenzutreten hatte, sowohl das Parlament wie die Universität zu Paris an den besser zu unterrichtenden Papst und an das erste allgemeine legitim versammelte Konzil. Vor allem aber kommt die Thatsache inbetracht, daß gerade in Deutschland die

1) Es heißt in der Bulle Pastor aeternus: „Nec illud nos movere debet, quod sanctio ipsa et in ea contenta in Basileensi Concilio edita, et ipso Concilio instante a Bituricensi congregatione receptata et acceptata fuerunt, cum ea omnia post translationem ejusdem Basileensis Concilii, per fel. mem. Eugenium P. IV. — factam, a Basileensi conciliabulo — facta extiterint, ac propterea nullum robur habere potuerint: cum etiam solum Romanum Pontificem pro tempore existentem, tamquam auctoritatem supra omnia Concilia habentem, tam Conciliorum indicendorum, transferendorum, ac dissolvendorum plenum jus et potestatem habere, nedum ex sacrae Scripturae testimonio, dictis ss. Patrum ac aliorum Romanorum Pontificum, — sed propria etiam eorundem Conciliorum confessione manifeste constet.“ Vgl. Gieseler, Bd. II, Abtl. 4, § 135 Anm. t.

Opposition gegen das absolute System der päpstlichen Gewalt auf dem Grunde des von den allgemeinen Konzilien des 15. Jahrhunderts vertretenen Systems noch immer sehr verbreitet und sehr mächtig war. Vornehmlich standen im Deutschen Reiche auch die Stände, weltliche und geistliche, in großer Mehrzahl auffeiten dieser Opposition. Die Dinge lagen also gar nicht so, daß die Sache schon dadurch gegen Luther entschieden war, daß er in Gegensatz gegen das absolute System der päpstlichen Gewalt trat. Und so hat auch Luther selbst damals die Sache nicht angesehen, obwohl er das Gefährliche seines Kampfes nicht verkannte. Er hat ganz ernstlich und, wie aus dem Gesagten hervorgeht, nicht ohne Grund die Hoffnung gehegt, daß er bei der Stellung, die er zur päpstlichen Gewalt und den Ordnungen der römischen Kirche eingenommen hatte, nicht werde aus der Kirche ausgeschlossen oder zum Bruche mit derselben gedrängt werden. Wie mächtig auch das von ihm angegriffene System dastand, und wie bedroht somit seine Lage war, so meinte er doch, daß man von Rom her, zumal unter dem humanistisch gerichteten Papste Leo X., wohl nicht unternehmen werde, das absolute System der päpstlichen Gewalt, wie die scholastischen Gegner drohten, in aller Unbedingtheit gegen ihn zu richten, oder daß man, wenn man es versuchen sollte, doch nicht damit durchdringen werde. In der Schrift gegen Eck sagt Luther, auch wenn der Papst mit ganz Rom den Schmeichlern beistimmen und sich von der Wahrheit abwenden wollte, was Gott verhüten möge, so würde er es doch nicht wagen, der so weit verbreiteten und in so glücklichem Fortgange begriffenen gelehrten Bildung gegenüber, die zudem von Königen und Fürsten so sehr begünstigt und auch von vielen der Vornehmsten in der Kurie selbst gefördert würde. Was denn der Teufel selbst, geschweige denn ein böser Mensch, mit allen Schmeichlern zusammen, wohl wagen würde, wenn hm die Bibel und die Kirchenväter unter Verachtung der Sophisten mit ihren bloßen Meinungen entgegengehalten würden [1]). Dieselbe

1) Opp. lat. v. a. Bd. I, S. 445: „per Dei admirabilem sapientiam id relictum (sit sane unicum) ecclesiae praesidium, ut, etsi papa cum universa Roma vellet adulatoribus consentire, ac veritati dissentire (quod

Hoffnung spricht sich auch in der Antwort aus, welche Luther seinem Freunde, dem Juristen Hieronymus Schurf gab, als derselbe seine Besorgnis über die Folgen der Thesen gegen ihn aussprach. Als Schurf ihm entgegenhielt: „Was wollet ihr machen? man wird's nicht leiden", erwiderte Luther: „wie, wenn man's müßte leiden?" [1]).

Eine solche Stellung konnte freilich Luther der römischen Kirche und ihren Autoritäten gegenüber nur einnehmen, weil sich ihm die Konsequenzen der von ihm erfaßten evangelischen Wahrheit gegen das gesamte System der römischen Kirche noch verbargen. In dieser Hinsicht haben seine Gegner vom Standpunkte des bedrohten Systems aus von Anfang an mit großer Klarheit gesehen. Besonders hat Tetzel auf den prinzipiellen Gegensatz der Sätze Luthers gegen das System der damaligen Kirche und ihr traditionalistisches Fundament in aller Bestimmtheit hingewiesen. Es ist das von ihm in einer Weise geschehen, welche mit den Vorwürfen, wie sie gegenwärtig von den römischen Gegnern des evangelischen Protestantismus erhoben werden, in auffallender Übereinstimmung steht.

Luther hatte in dem bald nach dem Anschlag der Thesen verfaßten Sermon vom Ablaß und Gnade [2]) gesagt, etliche neue Doktoren sagten zwar, daß die Seelen durch den Ablaß aus dem Fegfeuer erlöst werden könnten, aber es sei ihnen unmöglich, das zu beweisen. Darauf antwortet Tetzel in seiner gegen jenen Sermon gerichteten „Vorlegung" [3]): „Darauff ist tzu wißen, das die heiligen

---

Deus avertat), non tamen id auderet, tum multitudine eruditorum et ingeniorum (Christo favente) prospere agentium, tum potentia regum ac principum illis impense faventium, tum certe multis in curia proceribus plus his omnibus sinceram pietatem foventibus, territus ac prohibitus. Quid enim audebit vel ipse diabolus, nedum malus homo, cum universis adulatoribus, si biblia et ecclesiasticos doctores contemptis illis opinosis sophistis sibi viderint opponi? Adeone praesumit crudelis, sed cicur illa tyrannis adulatio, ut etiam verbis Dei audeat occurrere? Sit Christus mecum, et verbum suum, et non timebo, quid faciat mihi vel totus mundus."

1) Meurer, Luthers Leben, 3. Aufl. S. 92.

2) Löscher, Ref.=Akt., Bd. I, S. 474.

3) Vorlegung, gemacht von Bruder Johan Tetzel, Prediger=Ordens=

Nawen Doctores des gantz wohl bewerth haben, und seynbt derhalben von der heyligen Romischen kirchen nye verdampt worden, dorumb sie wohl mussen bewehrt haben, Sunderlich der heilige Sant Thomas, des lere den glawben und der selen seligkeyt belangend, die Bebste Urbanus und Innocentius fuer Christlich und bewerlich angenommen und approbiert haben. Es hat sie auch dersyder kein Babst bißher verdammt, dieweil nun dye lere Sant Thomas vor Christlich angenommen wirdt, derhalben ist dyser Artikel verdechtigk in der wahrheit. Es saget auch der heylige Jheronymus, dieweil seinen glawben Bebstliche Heiligkeith, dye weil sie den stuel und glauben Petri heldt, fur recht und guth annimpt, das derjenige, der im seinen glawben strofft, sich als ein unerfahren, ader ein boßhafftiger, ader als einen ketzer zu halden bewerth, Also ist der zu halden der Sant Thomas, als unbewerlich in der lere, die er vom Christlichen glawben schreybeth, strafft.[1])." Luther hatte in seinem Sermon [2]) ferner unter Berufung auf die heilige Schrift, in der seine Sätze genugsam begründet seien, von den Scholastikern gesagt: „laßt Doctores scholasticos Doctores scholasticos sein, sie sind allesamt nicht genug mit ihren Opinionen, daß sie eine Predigt befestigen sollten." In dieser Verneinung der bindenden Lehrautorität der von den Päpsten approbierten Scholastiker sieht Tetzel zugleich die Verneinung der päpstlichen Autorität und aller kirchlichen Autorität überhaupt und damit die Untergrabung aller gewissen Lehre des Glaubens in der Kirche, da ein jeder die heilige Schrift seines Gefallens werde auslegen wollen und glauben, was ihm gefalle. Es hätte, sagt er, das große Ärgernis, welches die Artikel Luthers erweckten, zuvor bedacht werden sollen, „wen vil menschen werden der artikel halben verachten die oberkeit, und gewalt Bebstlicher heyligkeyth und des heiligen Romischen Stuls". „Man wirdt den predigern und Doctoribus nymmer glawben. Idermann wirdt

---

Ketzermeister: wyder eynen vormeßen Sermon von zwantzig irrigen Artikeln Bebstlichen ablaß und gnade belangende allen christglaubigen menschen zu wissen von notten. Vgl. Löscher, a. a. O. Bd. I, S. 484 ff.

1) Ebendas., S. 499 f.

2) Ebendas., S. 474.

die heylige schrifft seines gefallen wollen außlegen. Derhalben die heylige gemeyne Christenheit in große der selen ferlichkeit kommen muß, wenn es wirdt ein iglicher glawben was ym wohl geselth. Dieweil dy nawen heyligen doctores wy der irrigk artikel antzeygeth nicht vor glawbwirdigk sollen gehalten werden, den die Christenheit vil hunderth jar großen glawben gegeben, derwegen dyser artikel ganz irrigk ist [1])."

Zwar mit der Beseitignng der von Luther zunächst angegriffenen Irrtümer des Ablaßwesens an und für sich — das ist es, was Luther im Auge hat, — wäre das System der kirchlichen Überlieferung im übrigen nicht erschüttert gewesen, sobald man nur nicht von dem System der absoluten Gewalt der Päpste und ihrer Infallibilität ausgegangen wäre. Kanonisiert durch päpstliche Dekretalen und Konzilbeschlüsse waren die meisten der Sätze, welche Luther angegriffen hatte, noch nicht, wie Luthers Gegner selbst sehr gut wissen. Luther hatte sich in dieser Hinsicht, wie wir gesehen haben, absichtlich sehr vorsichtig gehalten. Und wenn man die päpstlichen Dekretalen nur nicht mit der Infallibilität bekleidete, so hatte ja auch der Konflikt, in welchen Luther mit einzelnen Bestimmungen päpstlicher Dekretalen gekommen war, eine so große Bedeutung nicht. Es wäre dann nicht ausgeschlossen gewesen, daß durch päpstliche Erklärungen die früheren Bestimmungen, so weit es nötig war, interpretiert oder beseitigt wurden. Allerdings mit der päpstlichen Infallibilität, wie Luther selbst keineswegs verkennt oder verbirgt, stand es im unversöhnlichen Gegensatze, wenn irgendein Irrtum in den früheren päpstlichen Dekretalen zugegeben werden mußte, wie auch die Verurteilung der Lehre der Scholastiker im unversöhnlichen Gegensatze gegen die päpstliche Infallibilität stand, da die Lehre der Scholastiker, wie Tetzel geltend macht, von den Päpsten als die rechte Lehre der Kirche bestätigt, und also die Infallibilität des päpstlichen Lehrurteils mit der Geltung derselben als der rechten Lehre der Kirche identisch geworden war.

Aber die Konsequenzen der Lehrstellung Luthers, obwohl er selbst damals meinte, durch dieselben nur gegen die Scholastik, nicht aber

---

1) Ebendas., S. 501.

gegen die Lehre der Kirche in Gegensatz getreten zu sein, reichten in Wahrheit viel weiter. Die evangelische Rechtfertigungslehre, wie sie von Luther bereits erfaßt war und auch die Voraussetzung der Thesen über den Ablaß bildete, stand nicht bloß im Gegensatze gegen das scholastische System, sondern griff mit seiner Kritik viel weiter in die kirchliche Lehrüberlieferung, bis in die Anfänge derselben zurück. Obwohl sie sich in ihrem Gegensatze gegen den immer laxer gewordenen Semipelagianismus der Scholastiker auf den Augustinismus stützte und in sehr bedeutungsvollen Punkten mit vollem Rechte stützen konnte, so stand sie doch auch gegen die Lehre Augustins insofern im Gegensatze, als diese trotz ihres Satzes von der Alleinursachlichkeit der Gnade hinsichtlich des Guten doch von dem falschen Justifikationsbegriffe beherrscht ist, den sie mit der römischen Kirche teilt. Die reformatorische Lehre von der Gerechtigkeit des Menschen vor Gott, obwohl sie in dem Augustinismus, an welchen sie anknüpft, eine höchst bedeutungsvolle lehrgeschichtliche Voraussetzung hatte, mußte doch in reinerer und tieferer Erfassung der evangelischen Wahrheit auch über den Augustinismus hinaus vordringen, um den semipelagianischen Schaden der vorreformatorischen Kirche überwinden zu können. Sie mußte so über alle kirchliche Lehrüberlieferung, auch über das Beste derselben, auf das Wort Gottes in heiliger Schrift selbst zurückgehen. Und nun weiter die Konsequenzen, welche sich aus der evangelischen Rechtfertigungslehre Luthers nach allen Seiten hin dem vorreformatorischen System der kirchlichen Lehre und des kirchlichen Lebens gegenüber ergeben mußten! Eben diese Konsequenzen seiner Rechtfertigungslehre, im besondern diejenigen, welche sich gegen die Sakramentslehre der mittelalterlichen Kirche richteten und eine prinzipielle Umgestaltung des ganzen Kultus- und Kirchenwesens notwendig machten, hatten sich für Luther zu der Zeit, als er die Thesen über den Ablaß veröffentlichte, noch nicht herausgestellt. Vornehmlich auch daraus erklärt es sich, daß sich der weitgreifende Gegensatz seiner Lehrstellung nicht bloß gegen die Scholastik, sondern gegen die kirchliche Überlieferung überhaupt Luther selbst damals noch verbarg. Seine Gegner dagegen sind von Anfang an darauf aufmerksam gewesen, wie sie es denn auch durch die Art, wie sie die Thesen bekämpften, veranlaßt haben, daß

Luther schon im Ablaßstreite selbst, wie wir sehen werden, durch die Verteidigung seiner Sätze über die Absolution dahingeführt wurde, die gegen die Fundamente der Sakramentslehre der mittelalterlichen Kirche gerichtete Konsequenz zu ziehen. Wie weit der Gegensatz der Lehre Luthers in ihren Konsequenzen gegen die Überlieferung der Kirche in Lehre und Gebräuchen reichen würde, war nicht abzusehen. Nur das lag klar vor, daß in der kirchlichen Überlieferung für sich, welche prinzipiell als eine in sich unsichere hingestellt und der Kritik der evangelischen Wahrheit unterworfen war, der eingeleitete Prozeß der Umgestaltung der Lehre und der Gebräuche der Kirche seinen festen und gewissen Grund und so zugleich seine sichern Schranken nicht finden konnte. Als die allein in sich gewisse und infallibele Norm war von Luther in aller Bestimmtheit das Wort Gottes in heiliger Schrift hingestellt.

Nun war Luther allerdings ganz ernstlich des Willens, der Ordnung der Kirche gemäß bei der Vertretung der Wahrheit die kirchlichen Autoritäten, Papst und Konzil, zu achten. Er denkt nicht daran, ihrem Urteil gegenüber das seinige zur Norm zu erheben, seine Subjektivität über die kirchlichen Autoritäten zu setzen. Er ist der Zuversicht, daß, wenn nur die Wahrheit treu im Gehorsam gegen die kirchlichen Autoritäten behauptet werde, dann durch diese die Wahrheit in Übereinstimmung mit der Schrift auch für die Kirche zur Feststellung gelangen werde, sollten auch zunächst die Zeugen der Wahrheit äußerlich unterliegen. Nur an die Geltendmachung der erfaßten evangelischen Wahrheit innerhalb und auf Grund der bestehenden kirchlichen Ordnung nach dem System der beschränkten Gewalt der Päpste und Konzilien denkt Luther. Zugleich hält er jedoch fest, daß er wie jeder treue Zeuge zwar zu dulden habe, was durch die kirchlichen Autoritäten ihm aufgelegt werde, selbst den Tod des Ketzers, aber ohne von dem Zeugnis für die Wahrheit des Evangeliums zu weichen, wie er sie erfaßt hatte und wie sie ihn im Gewissen band. So stand es bei aller Unterwerfung unter die kirchlichen Autoritäten doch für ihn fest, daß er weder den Urteilen des Papstes noch denen des Konzils weichen durfte, wenn dieselben, denen er ja die Infallibilität nicht zuerkannte, gegen die von ihm erkannte und zu bezeugende Wahrheit

ausfielen. Es lag in der Stellung, die Luther einnahm, begründet, daß er an der erkannten Wahrheit des Glaubens auch den Entscheidungen der kirchlichen Autoritäten gegenüber festhalten mußte, damit durch Gottes Hilfe die evangelische Wahrheit in der Kirche behauptet und zum Siege gebracht werden könne.

Der Traditionalismus der vorreformatorischen Kirche — darin sah Tetzel richtig — war durch die Opposition Luthers im Fundament angegriffen. Aber damit ist die Frage wegen des Rechts oder des Unrechts keineswegs, wie Tetzel meinte und die römischen Gegner der evangelischen Reformation noch heute behaupten, gegen Luther entschieden. Welche Bedeutung der kirchlichen Überlieferung auch zukommt, durch dieselbe kann nicht über die Wahrheit Gottes gegen das Offenbarungswort Gottes in heiliger Schrift entschieden werden. Die Infallibilität der Päpste und der Konzilien ist nichts als eine grundlose Fiktion. Und ebenso grundlos ist es, von der heiligen Schrift zu behaupten, daß in ihr die gewisse Entscheidung über die Fragen des seligmachenden Glaubens nicht gefunden werden könne. Sie könnte nicht das Offenbarungswort Gottes sein, wenn sie, wie man römischerseits behauptet und wovon auch Tetzel ausgeht, ein dunkles und zweideutiges Wort wäre, welches durch seinen zweifellosen Sinn nicht gegen falsche und willkürliche Auslegungen festzustellen vermöchte, was Gott, dessen Wort sie ist, durch sie kundmachen will. Die Lehre der Kirche hat sich durch ihre Übereinstimmung mit der Lehre der heiligen Schrift als die wahre zu erweisen. Luther hatte das Recht, zu fordern, daß die von ihm angegriffenen Lehrmeinungen und Gebräuche sowie seine eigenen dagegen aufgestellten Sätze an der heiligen Schrift geprüft würden. Er hatte dazu ein um so klarer vorliegendes Recht, da er sich zugleich in wesentlichen Punkten gegen die durch die Scholastiker repräsentierte Lehrüberlieferung auf die angesehensten kirchlichen Autoritäten, wie auf einen Augustin, berufen und so der entarteten Lehre des späteren Mittelalters die ältere und bessere Überlieferung der Lehre in der Kirche entgegensetzen konnte. Daraus, daß Luthers Opposition nicht bloß im Gegensatze gegen die päpstliche Infallibilität und die Geltung der scholastischen Lehre als der wahren Lehre der Kirche, sondern auch im Gegensatze gegen den Traditionalismus

der vorreformatorischen Kirche überhaupt stand, folgte nach Gottes Recht und somit nach dem Recht des Glaubens in der Kirche nicht, daß die evangelische Wahrheit der ins Falsche abgewichenen Überlieferung der Kirche zu weichen hatte; es folgte daraus vielmehr, daß um der zu behauptenden evangelischen Wahrheit willen der falsche Traditionalismus verworfen werden mußte, weil durch denselben die Herrschaft des in die Kirche eingedrungenen Irrtums im Gegensatz gegen die Wahrheit Gottes besiegelt und die notwendige Reformation der Kirche auf dem Grunde ihrer Wahrheit unmöglich gemacht wurde. Die Grundpflicht des Glaubens gegen die Wahrheit Gottes forderte den Bruch mit dem falschen System, welche Schwierigkeiten auch infolge davon entstehen mochten. Und die Furcht, daß sich in der heiligen Schrift der feste Grund des Glaubens nicht werde finden lassen, konnte die nicht zurückhalten, für deren Glauben es feststand, daß die heilige Schrift das Offenbarungswort Gottes ist [1]).

Übrigens hätte Luther, wenn der Gegensatz gegen den Traditionalismus unberechtigt gewesen wäre, auch die Infallibilität der Päpste und die damit gegebene Geltung der scholastischen Lehre als der wahren Lehre der Kirche nicht bestreiten dürfen. Tetzel hatte recht, wenn er das Traditionsprinzip der vorreformatorischen Kirche überhaupt mit der päpstlichen Infallibilität und der Geltung der scholastischen Lehre als der wahren Lehre der Kirche in Frage gestellt sah; er vertritt damit nur den Grundgedanken des römischen Systems. Wird die Gewißheit der kirchlichen Überlieferung in ihrem Endpunkte verneint, so wird man in den früheren Phasen ihrer Entwickelung keinen Punkt finden können, welchem die für die Tradition in An-

1) Wie wenig Luther in dieser Hinsicht besorgt war, spricht sich in seiner Antwort auf die Anklage Tetzels aus. „Er klagt auch", sagt Luther in der Schrift: Freiheit des Sermons u. s. w., „daß mein Sermon bringe große Ärgernis und Verachtung des Stuhls zu Rom, des Glaubens, des Sakramentes, der Lehrer der Schrift u. s. w. Dies alles weiß ich nicht anders zu verstehen, denn also: der Himmel wird noch heute fallen und wird kein alter Hafen morgen ganz sein." Erlanger Ausgabe, Bd. XXVII, S. 24.

spruch genommene, in sich gegründete Gewißheit der Wahrheit einwohnte [1]).

Die Buße.

Wie Luther durch den Angriff der Gegner genötigt wurde, seine Stellung zur päpstlichen Gewalt bestimmter darzulegen und zu nehmen, so ist er durch denselben auch genötigt worden, seine evangelische Lehre von der Gerechtigkeit des Menschen vor Gott, welche die Voraussetzung und den Hintergrund der Thesen bildete, ohne in denselben ihren klaren und fertigen Ausdruck gefunden zu haben, offen darzulegen und genauer zu erfassen. Denn auch das letztere ist der Fall gewesen. Die evangelische Lehre Luthers ist nicht bloß so, wie sie bereits vor dem Ablaßstreit erfaßt war, im Ablaßstreit zur offenen Darlegung gelangt, sondern Luther ist durch die Einwürfe der Gegner zu einer sehr bedeutungsvollen Fortentwickelung in der Erfassung der evangelischen Wahrheit fortgetrieben. Dieser Fortschritt der vorreformatorischen Lehrentwickelung Luthers knüpft vornehmlich an die Lehre von der Absolution an. Immer heller tritt so in der Streitdebatte die evangelische Lehre Luthers in ihrem Gegensatze gegen das scholastische System hervor, welches ihm von den Gegnern mit Berufung auf die päpstliche Infallibilität als das kirchliche entgegengesetzt wurde.

Gegen Luthers Satz über die fortdauernde Buße, von welchem die Thesen ausgehen, hat sich nur Silvester Prierias bestimmter gerichtet. Derselbe stützt sich dabei auf die scholastische Unterscheidung zwischen der habitualen und aktualen Buße. Unter der habitualen Buße versteht die Scholastik nur einen solchen Habitus der Seele, wodurch dieselbe fähig ist, den Akt der Buße im einzelnen

1) Das ist es, was der Altkatholicismus unserer Tage verkennt, und woran sich die innere Haltlosigkeit desselben zu erkennen giebt.

Fall zu vollziehen. Dieser Habitus ist also noch nicht die Buße selbst, die sich wirklich gegen die Sünde richtet. Die aktuale Buße aber als innerliche wie als äußerliche bezieht sich nach der Scholastik nur auf die einzelnen Sünden als solche [1]). So ist durch die scholastische Distinktion zwischen habitualer und aktualer Buße die fortwährende Buße, die, wie es in der 4. These Luthers heißt, in dem Mißfallen an uns selbst (odium sui) besteht, ausgeschlossen. Silvester Prierias sagt, die Worte Christi „Thut Buße" könnten nicht eine fortdauernde Buße fordern. Diese Worte des Herrn bezögen sich auf die aktuale Buße. Das folgt nach Silvester Prierias, der aus dem Text der Vulgata argumentiert, aus dem Wort „agite", da agere ein actus sei oder wenigstens nicht ohne actus [2]). Und allerdings fordert auch das „μετανοεῖτε" des Grundtextes nicht bloß einen Habitus der Seele, der zur Buße befähigt, sondern die gegen die Sünde gerichtete wirkliche Buße selbst. Fortdauernd aber, so argumentiert Silvester Prierias weiter, sei nur die habituale Buße; die aktuale Buße könne keine fortdauernde sein, auch die innerliche nicht, da sie notwendig durch den Schlaf und die Freude unterbrochen werde. Christus hätte etwas Unmögliches gefordert, wenn er von den Gläubigen gefordert hätte, daß sie fortdauernd den Akt der Buße als innerlichen oder äußerlichen haben sollten [3]). Den Satz Luthers (Thes. 4), wahre Buße dauere, solange man Mißfallen an sich selbst (odium sui) habe, also bis zum Eingang aus diesem in das ewige Leben, verwirft Silvester Prierias. Odium sui, sagt er, könne hinsichtlich der wahrhaft Bußfertigen nur im uneigentlichen Sinn gemeint sein, da niemand, der von der göttlichen Gnade erfüllt sei, sich hasse, ebenso wenig wie seinen Nächsten, den er

---

1) Opp. lat. v. a. Bd. I, S. 348: „— poenitentia — — est virtus quaedam, cujus objectum est peccatum sub ratione emendabilis, actus vero ejus est dolor voluntatis de peccato, ipsa vero est habitus moralis, eliciens dictum actum respectu praedicti objecti.

2) Ebendaselbst: „Cum enim dicit: Agite, non loquitur de habituali interiori poenitentia, quae sola perpetua est, et consequenter loquitur de actuali interiori vel exteriori. Agere enim vel actus vel non sine actu est."

3) Ebendas., S. 348 f.

gleich sich selbst liebe [1]). Der Unterschied zwischen dem alten und dem neuen Menschen in dem Wiedergeborenen ist dem Thomisten unbekannt.

Eck meint sich mit den Sätzen Luthers über die von dem Herrn geforderte Buße durch die gegen die 3. These [2]) gerichtete Bemerkung abfinden zu können, Christus und alle Christen lehrten, daß die innerliche Buße von großer Bedeutung sei, da Christus das Herz und den Willen ansehe und der Wille in der Seele das sei, was der König in seinem Reiche [3]). Allein der Begriff der innerlichen Buße ist ein anderer als der der fortdauernden Buße und erreicht diesen noch nicht. Eine innerliche Buße, Buße des Herzens, ist auch die aktuale Buße der Scholastiker als innerliche; denn eine innerliche Buße kann auch die Buße sein, die sich bloß gegen einzelne aktuale Sünden als solche richtet, nicht aber gegen die Grundsünde des Fleisches selbst, welche uns mit der Erbsünde anhaftet, solange wir in diesem Leben sind. So aber schließt sie, obwohl sie eine innerliche ist, das fortwährende Absterben von dem alten Menschen, wie es als notwendige Voraussetzung des guten Willens des neuen Menschen durch das ganze Leben hindurchgehen soll, nicht ein. Dadurch, daß Eck an die Stelle der fortdauernden Buße die innerliche Buße setzte, war der wahre evangelische Begriff von der Buße beiseite geschoben, und unter dem Schein, als ob er das wahre Wesen der Buße nicht verkenne, da er die Notwendigkeit der Innerlichkeit derselben betone, doch alles auf das Niveau der scholastischen Lehre von der Buße zurückgebracht.

Ähnlich wie Eck verfährt Tetzel. Ohne weiter auf den Begriff der Buße einzugehen, richtet sich Tetzel in seinen Thesen (I, 3 f.) dagegen, daß Luther sage, bei den Worten „Thut Buße" habe der Herr nur an die innerliche Buße und die äußerliche Tötung des Fleisches (poenitentiam interiorem et exteriorem carnis mortificationem) gedacht, und die sakramentliche Buße und ihre Teile, Beichte und Satisfaktion, als obligatorische nicht mitgemeint [4]). Da setzt

---

1) Ebendas. S. 349.

2) „Non tamen solam intendit interiorem, imo interior nulla est, nisi foris operetur varias carnis mortificationes."

3) Ebendas., S. 413.

4) Ebendas., S. 296.

auch Tetzel ohne weiteres an die Stelle der fortdauernden Buße die innerliche Buße.

Luther richtet sich in seiner Antwort auf die Schrift des Silvester Prierias gegen die scholastische Distinktion zwischen habitualer und aktualer Buße, durch welche der wahre, schriftgemäße Begriff von der Buße beseitigt ist. Er hält dem Silvester Prierias entgegen, daß er sich durch das Wort „agite“ habe täuschen lassen, als ob dasselbe einen Akt im Unterschiede von dem Habitus bezeichne, während doch die Worte „agite poenitentiam“ mit „poeniteat vos“ gleichbedeutend seien, wie denn auch Apgsch. 2, 38 in der Vulgata „poenitemini et salvamini“ übersetzt sei, und das griechische Wort *μετανοεῖτε*, welches die Vulgata durch poenitentiam agite wiedergebe, so viel als „werdet andern Sinnes“ bedeute [1]). Ebenso führt er in dem Schreiben an Staupitz vor den Resolutionen aus, daß die Buße (poenitentia), wie das griechische Wort für dieselbe, *μετάνοια*, zeige, in Sinnesänderung bestehe, und daß es daher falsch sei, wenn man auf die Bußwerke ein so großes Gewicht gelegt und von der Buße kaum etwas anderes als kalte Satisfaktionswerke und eine sehr mühsame Beichte übrig gelassen habe, verleitet durch das lateinische Wort „poenitentiam agite“, welches mehr nach einer Handlung als nach Sinnesänderung klinge, und dem Sinn des griechischen Worts *μετανοεῖν* in keiner Weise genüge [2]).

---

1) Ebendas., Bd. II, S. 9.

2) Ebendas., S. 130 f.: „Post haec accessit, quod studio et gratia eruditissimorum virorum, qui nobis Graeca et Ebraea officiosissime tradunt, didici, idem verbum graece *μετάνοια* dici, a *μετά* et *νοεῖν*, id est a post et mentem, ut sit poenitentia seu *μετάνοια* resipiscentia, et post acceptum damnum et cognitum errorem intelligentia sui mali, quod sine mutatione affectus et amoris fieri est impossibile. Quae omnia Paulinae theologiae ita respondent apte, ut nihil ferme aptius Paulum illustrare possit, meo saltem judicio. Denique profeci et vidi, *μετάνοιαν* non modo a post et mentem, sed a trans et mentem posse deduci (sit sane violentum), ut *μετάνοια* transmutationem mentis et affectus significet, quod non modo affectus mutationem, sed et modum mutandi, id est, gratiam Dei videbatur spirare. Nam transitus ille mentis, id est, verissima poenitentia, celeberrimus est in sacris literis, ut quem phase illud vetustum olim significavit, Christus exhibuit, et longe ante Abra-

In der Predigt über die Buße sagt Luther, besser als alle bisherigen Lehren von den verschiedenen Arten der Reue sei das deutsche Sprichwort: „Nimmer thun die höchste Buße." Die beste Buße sei ein neues Leben, wie auch der Apostel Gal. 6, 15 sage: „In Christus gilt weder Beschneidung noch Vorhaut, sondern eine neue Kreatur [1]).

Mit diesem Begriff von der Buße als Sinnesänderung steht für Luther zugleich fest, daß die Buße eine fortwährende, durchs ganze Leben hindurchgehende sein soll. Die habituale Buße, die zwar eine beständige, aber als solche eine an sich müßige Qualität in der Seele sein soll, ist von den Scholastikern aus dem Aristoteles erdichtet [2]). In falscher Weise, so hebt Luther hervor, werde so zwischen der Bußgesinnung, die keine müßige sein kann, und ihrer Aktualität geschieden. Man unterscheide zwischen der Buße als „virtus" und zwischen der Buße als Tötung des Fleisches als zwischen verschiedenen Teilen der Buße. Aber töte denn die Buße als „virtus" nicht das Fleisch? Was sie denn sonst thue? Mache

ham quoque figuravit, quando transitor, id est, Ebraeus vocari coepit, trajectus scilicet in Mesopotamiam, ut Burgen. (Burgensis, Paulus von Burgos, dessen Additiones ad Postillam Magistri Nic. de Lyra super biblia gemeint sind) docte docet. Huic et titulus ille Psalmi concinit, ubi Iduthun, id est, transiliens cantator inducitur. His inhaerens ausus sum putare, eos falsos esse, qui operibus poenitentiae tantum tribuerunt, ut poenitentiae vix reliquum nobis fecerint praeter frigidas quasdam satisfactiones et loboriosissimam confessionem, latino scilicet vocabulo abducti, quod poenitentiam agere actionem magis sonet, quam mutationem affectus, et Graeco illi μετανοεῖν nullo modo satisfacit." Vgl. auch die Resolutionen zu Thes. 1, wo sich Luther über den Begriff des Worts poenitentia abschließend in folgender Weise ausspricht (ebendas., S. 137): „Probo tamen eam — — ex ipso verbo Graeco μετανοεῖτε, id est, poenitentiam agite, quod rigidissime transferri potest, transmentamini, id est, mentem et sensum alium induite, resipiscite, transitum mentis et phase spiritus agite, ut scilicet nunc coelestia sapiatis, qui hucusque terrena sapuistis, quod Apostolus Rom. 12. dicit: Renovamini novitate mentis vestrae. Qua resipiscentia fit, ut redeat praevaricator ad cor odiatque suum peccatum."

1) Ebendas., Bd. I, S. 334 f.

2) Ebendas., Bd. II, S. 9.

sie das Fleisch lebendig oder lasse sie dasselbe leben? [1]). Besonders richtet sich Luther auch gegen das Argument, welches man gegen die Forderung einer fortdauernden aktualen Buße aus der Unmöglichkeit des Geforderten herleitete. In der Art, wie er dieses Argument zurückweist, tritt sehr bestimmt die evangelische Lehre von der Sünde und vom Gesetz hervor, wie sie sich mit der Lehre von der Glaubensgerechtigkeit schon vor dem Ablaßstreit für Luther festgestellt hatte. Sehr falsch sei es, wenn Silvester Prierias meine sagen zu können, Christus habe eine stets fortdauernde aktuale Buße nicht fordern können, weil er damit etwas Unmögliches gefordert hätte. Wir erfüllten die Gebote niemals und könnten sie, wie Augustin auf das gründlichste gegen Donatisten und Pelagianer bezeuge, in diesem Leben nicht erfüllen. Darum müßten wir stets beten: Vergieb uns unsere Schuld. Klage doch auch Paulus Röm. 7 (V. 23. 19), er werde unter dem Gesetz der Sünden gefangen genommen, und thue das Gute nicht, das er wolle; und ebenso Gal. 5, 17: „Das Fleisch gelüstet wider den Geist, und der Geist wider das Fleisch; denn dieselben sind wider einander, daß ihr nicht thut, was ihr wollet." Daß wir nicht alle Zeit Buße thun und Reue haben, wie es Christus fordert, ist ein Fehler, obwohl es unmöglich ist, denn Gott hat alle unter die Sünde beschlossen, um sich aller zu erbarmen [2]). Die Buße als aktuale soll durch das ganze Leben geschehen, obwohl sie nicht durch das ganze Leben geschieht; wir sündigen, weil die aktuale Buße nicht, wie sie soll, durch das ganze Leben geschieht [3]). Übrigens, so hebt Luther zugleich hervor, sind die, die in der Gnade stehen, wirklich in keinem Augenblicke ohne Buße, sowohl äußerliche wie innerliche, da sie sich von aller Befleckung des Fleisches und des Geistes heiligen [4]). Wer heilige Gedanken habe oder das, was seines Berufes ist, sorgfältig und aus Liebe gegen Gott, nicht um seiner selbst willen thue, thue unzweifelhaft rechte lebendige und

1) Ebendas., S. 12.
2) Ebendas., S. 9 f.
3) Ebendas., S. 14.
4) Ebendas., S. 14.

wahrhafte Buße, denn dadurch enthalte er sich von den Sünden und bewahre sich in solcher Enthaltung; das sich trennen von den Sünden und sich in solcher Trennung bewahren und sich von den Sünden mehr und mehr trennen, sei aber die rechte und wahrhaftige Buße [1]). Das Argument, das Silvester Prierias mit den Scholastikern vom Schlaf und von der Freude hergenommen hatte, weist Luther als grundlos zurück. Er kann sich nicht genug darüber wundern, daß Silvester Prierias leugne, daß man in der Freude Buße thun könne, da doch die Buße um so reiner sei, je fröhlicher sie ist; denn einen fröhlichen Geber habe Gott lieb. Nach der Forderung des Apostels (1 Thess. 5, 16) sollen sich die Christen allezeit im Herrn freuen. Da möge Silvester Prierias sagen, wie sie auch einmal weinen mögen. Im Herrn sollen wir uns immer freuen, in uns immer weinen. In Gott haben wir, worüber wir uns freuen, in uns, worüber wir traurig sind. Beides soll mit und in einander sein, Freude in Trauer, Trauer in Freude. Was aber den Schlaf betrifft, so sollen wir nach Schriftstellen wie Röm. 14, 6 und 7, 1 Cor. 1, 10, dem Herrn schlafen, wenn wir schlafen. Dem Herrn schlafen aber sei so viel als dem Willen Gottes gehorchen, dem Willen Gottes gehorchen aber sei die beste Buße und Reinigung von den Sünden. Auch halte er dafür, fügt Luther hinzu, daß der Schlafende lebe, lebe er aber, so lebe er sicherlich dem Herrn, wie der Apostel Röm. 14, 7 sage [2]).

Wie sehr der semipelagianischen Scholastik der wahre Begriff von der Buße und das Verständnis desselben verloren gegangen war, hatte sich bei Silvester Prierias besonders auch darin gezeigt, daß er Luthers Definition der Buße als odium sui nicht gelten lassen wollte und sagte, niemand, der von der Gnade erfüllt sei, hasse sich selbst, wie er auch seinen Nächsten nicht hasse, den er wie sich selbst liebe. Luther sieht darin den Ausdruck des falschen Selbstgerechtigkeitswesens der Scholastik. Denn da Silvester Prierias behaupte, daß die wahrhaft Bußfertigen sich selbst lieben, so müsse er auch annehmen, daß sich dieselben auch als wahrhaft liebenswürdige, gute,

1) Ebendas., S. 10 f.
2) Ebendas., S. 14 f.

gerechte, weise Leute priesen. Das aber sei nichts anderes, als mit dem Pharisäer in schrecklichem Hochmut nicht Buße thun, sondern Gott verspotten. Denn mit solcher Lehre lehrten sie, die scholastischen Theologen, ihre unglücklichen Schüler hochmütig zu sein und verloren zu gehen. Aber dieser Gegenstand sei zu weitläufig, als daß er sich jetzt behandeln lasse. Denn der Irrtum und die Unwissenheit hinsichtlich der Liebe habe sich viel zu sehr weit und breit, besonders unter den Gelehrteren, ausgebreitet. Er, Luther, denke so, daß ein Christenmensch sich nur in Gott liebe, in sich selbst aber nur hasse, das heiße, daß er, weil er selbst ein Lügner und eitel sei, Gott aber wahrhaftig, nichts von dem liebe, was er selbst wünsche und wisse, sondern alles, was ihm zuwider sei, suche [1]. Den Grund der oberflächlichen Lehre der Scholastiker von der Buße sieht Luther darin, daß man die Erbsünde nicht beachtet. Die Scholastiker, sagt er, sprächen so, als ob es nur aktuale Sünden gäbe, und als ob der zurückgebliebene „fomes", die Erbsünde, keine Unreinheit wäre und kein Hindernis, nichts, was den Eingang in das Reich verzögere [2]. Dieser Irrtum macht sich nach Luther auch in der falschen Unterscheidung zwischen verzeihlichen Sünden und Todsünden geltend. Die verzeihlichen Sünden würden gegenwärtig so gering geachtet, als ob sie beinahe gar keine Sünden wären. Er bekenne, sagt Luther, so lange er die Scholastiker gelesen habe, habe er niemals verstanden, was und wie groß die verzeihliche Sünde sei. Ob sie es selbst verstünden, wisse er nicht. Das sage er kürzlich: wer sich nicht beständig so fürchte, als ob er voller Todsünden sei, werde kaum

1) Ebendas., S. 17 f.

2) Ebendas., S. 203 f.: „Haec omnia ita loquuntur, quasi non sint peccata nisi actualia, ac si fomes relictus nulla sit immunditia, nullum impedimentum, nullum medium, quod moretur ingressum regni. Cum, nisi ipse sanetur, impossibile sit intrare coelum, etiam si nullum assit actuale, nihil enim inquinatum intrabit. Quocirca horror ipse mortis, cum sit vitium fomitis et peccatum, etiam se solo impedit introitum regni, quia qui non voluntarie moritur, non obedit vocanti Deo nisi invitus. Et tantum ibi non facit voluntatem Dei, quantum invitus moritur. Tantum autem peccat, quantum non obedit voluntati Dei, ideo rarissimus est, qui post omnes venias non etiam in morte peccet, nisi ii, qui cupiunt dissolvi, et vocant mortem."

selig werden, da die Schrift sage: Herr, gehe nicht ins Gericht mit deinem Knecht. Denn nicht bloß die verzeihlichen Sünden, wie man sie jetzt nenne, sondern auch die guten Werke können das Gericht Gottes nicht vertragen, sondern bedürfen der verzeihenden Barmherzigkeit. Es heiße nicht: Gehe nicht ins Gericht mit deinem Feinde, sondern mit deinem Knechte und Diener, der dir dient. Solche Furcht sollte daher lehren, nach der Barmherzigkeit Gottes zu seufzen und auf sie das Vertrauen zu setzen. Wenn diese Furcht fehle, so fingen wir an, uns mehr auf unser Gewissen als auf die Barmherzigkeit Gottes zu verlassen, sobald wir uns nur keiner groben Sünden bewußt seien. Solche würden aber in ein schreckliches Gericht fallen [1]).

In der Erwiderung Luthers auf den ersten Obeliskus Ecks kommt der Gegensatz gegen den Semipelagianismus der Scholastik in dem Gegensatze gegen die Lehre derselben vom freien Willen zum Ausdruck. Hatte Eck gesagt, die inwendige Buße sei von großer Bedeutung, weil der Wille in der Seele sei, wie der König im Königreiche, so sagt Luther dagegen, die Worte, der Wille sei in der Seele wie der König im Königreiche, seien seiner Meinung nach so zu verstehen: wie die Kupplerin im Bordell. Christus sei in der Seele durch den Glauben wie der König, der Wille wie die Dienerin; der Wille aber für sich allein sei immer eine Hure und habe alles Vermögen einer Hure [2]). Schon kündigt sich die ganze Kontroverse über den freien Willen an, die zuerst und sehr bald von Eck aufgenommen ist, wie ja denn Luther eben in der Zeit, da seine Verteidigungsschriften gegen die Gegner seiner Ablaßthesen entstanden, im Frühjahr 1518, bei seinem Aufenthalte in Heidelberg in seiner dort gehaltenen Disputation auf augustinischer Grundlage für die Lehre vom unfreien Willen des natürlichen Menschen zum Guten eintrat, die er auch bereits im Herbst 1517 nicht lange

1) Ebendas., S. 285.

2) Ebendas., Bd. I, S. 413 f.: „Deinde illud: est enim voluntas in anima, sicut rex in regno, sic puto intelligendum, sicut lena in prostibulo. Christus est in anima per fidem ut rex, voluntas ut serva, voluntas vero se sola semper est meretrix, et omnes vires habet meretricis.“

vor dem Anschlage der Ablaßthesen in den Thesen pro Biblia so bestimmt vorgetragen hatte [1]).

Man sieht, sehr bestimmt tritt den Einwürfen gegenüber, welche die scholastischen Gegner gegen die Ablaßthesen erhoben, in den Schriften Luthers die von ihm schon vor dem Ablaßstreite erfaßte evangelische Lehre von der Buße mit ihren Voraussetzungen in der Lehre von der Sünde hervor. Dabei ist Luther der Wahrheit seiner Lehre von der Buße unzweifelhaft gewiß auf dem Grunde der heiligen Schrift [2]) und auch auf dem Grunde der Lehre der angesehensten Väter der älteren Kirche. In letzterer Hinsicht weiß er sehr bestimmt, daß er bei seinem Satze von der fortdauernden Buße vor allen auch Augustin und Bernhard auf seiner Seite hat [3]). Die zweifellose Sicherheit, das wahre Wesen der Buße er=

1) Auch in den Verteidigungsschriften gegen die Gegner der Ablaßthesen finden die betreffenden Lehrgedanken Luthers ihren Ausdruck. Vgl. z. B. ebendas. Bd. II, S. 10: „in omni bono opere potius aguntur, quam agunt filii Dei, sicut Rom. 8. dicit: Qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt. Et ea opera (omnium, qui remotiorem theologiam gustaverunt judicio) sunt optima, quae sine nobis in nobis operatur Christus, et ea fere pessima, quae juxta Aristotelis pessimam doctrinam, nobis eligentibus et (ut vocant) libero arbitrio mediante, operamur."

2) Ebendas., S. 137: „Certum est autem, quod ista resipiscentia seu odium sui tota vita fieri debeat, juxta illud: Qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam aeternam custodit eam (Matth. 10, 39). Et iterum: Qui non accipit crucem suam, et sequitur me, non est me dignus (ebendas., V. 38). Et ibidem (V. 34): Non veni pacem mittere, sed gladium. Matth. 5 (V. 4): Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur. Et Paulus Rom. 6 et 8 aliisque multis locis jubet mortificare carnem et membra, quae sunt super terram. Et Gal. 5 (V. 24) docet carnem crucifigere cum concupiscentiis ejus. Et 2 Cor. 6 (V. 4. 5) dicit: Exhibeamus nosmet ipsos in multa patientia, in jejuniis multis etc. Haec sic late profero, tamquam cum eis agam, qui nostra ignorant."

3) Ebendas., S. 10 gegen Silvester Prierias: „omnes doctores ecclesiastici sentiunt mecum, nullus autem tecum. Sic enim B. Augustinus totam fidelium vitam crucem et martyrium esse pronunciat, quemadmodum et Hiob 7 (V. 1) militiam seu tentationem vocat vitam hominis super terram. Et B. Bernardus: Stare in via Dei, et non proficere est deficere. Et alibi: Ubi incipis nolle fieri melior, desinis esse bonus. Et hoc est, quod in Psalm.: Vita justi vocatur via, semita, non domus aut

faßt zu haben, spricht sich auch darin aus, wenn Luther geltend macht, daß schon die Vernunft lehre, daß der Satz von der fortdauernden Buße gegen die von den Gegnern vertretene Veräußerlichung der Buße im Rechte sei. Weil Christus, sagt er, ein Meister des Geistes sei, und nicht des Buchstabens, und weil seine Worte Geist und Leben seien, deshalb müsse er auch eine solche Buße lehren, die im Geist und in der Wahrheit geschehe, nicht aber eine solche, welche auch die allerhoffärtigsten Heuchler äußerlich thun könnten, die bei ihrem Fasten ihre Gesichter verstellten, an den Ecken der Gassen beteten, und vor sich her posaunen ließen, wenn sie Almosen austeilten. (Matth. 6, 2.) Christus müsse eine solche Buße lehren, die man in jedem Stande thun könne, der König in seinem Purpur, der Priester in seinem Schmuck, der Fürst in seiner Würde nicht minder als der Mönch oder der Bettler in seinen Zeremonieen und in seiner Armut. Denn die Lehre Christi müsse für alle Menschen in jeder Lage passen [1]).

Wenn Luther sonst betont, daß er seine Thesen nicht behauptungsweise, sondern disputierens halber aufgestellt habe, sagt er in den Resolutionen zur ersten These, also zu dem Satze von der fortwährenden Buße mit allem Nachdruck, daß er diesen Satz behaupte und gar nicht an demselben zweifele [2]). Die Lehre von der Buße ist mit der Lehre von der Gerechtigkeit des Glaubens, mit der sie identisch ist, für Luther bereits das Allergewisseste geworden, worin er als in der evangelischen Wahrheit des Christentums lebt.

---

status, ut vitam ejus quendam cursum et non statum esse docent. Sicut de Christo omnium justorum archetypo dicit: Exsultavit ut gigas ad currendam viam. Sed hanc viam semper currere non potest homo, nisi dilatetur cor ejus, juxta illud: Viam mandatorum tuorum cucurri, cum dilatasti cor meum. Haec est illa renovatio mentis, quam apostolus Paulus non ut tu intermittendam, sed de die in diem, do claritate in claritatem, in eandem, quae in Christo est, formam promovendam docet: sed non ex nobis, imo sicut a spiritu Domini etc. quia praeceptum est impossibile etc."

1) Ebendas., S. 137 f.

2) Ebendas., S. 137: „Hanc assero, et nihil dubito."

Die sakramentliche Buße.

Von der vom Herrn geforderten Buße, die durch das ganze Leben geschehen muß, hatte Luther in den Thesen die sakramentliche Buße und im besonderen die sakramentliche, vom Priester bei der Absolution aufgelegte Satisfaktion unterschieden. Dadurch waren die sakramentlichen Bußwerke, die durch den Ablaß erlassen werden, auf den Wert bloßer kirchlicher Strafen herabgesetzt, welche bloß die Lebenden binden, deren Geltung aber mit dem Tode erlischt. Und so war dadurch die sakramentliche Satisfaktion und der Ablaß, durch den dieselbe erlassen wird, wesentlich entwertet. Für die Gegner fiel daher alles Gewicht darauf, diese Unterscheidung zwischen der von Gott geforderten Buße und zwischen der sakramentlichen Buße zurückzuweisen, und die letztere, im besonderen die sakramentliche Satisfaktion, als eine solche nachzuweisen, welche mit der Buße von Gott gefordert werde.

Tetzel sagt, Luther habe „irrisch" die Beichte von der wahrhaften Buße getrennt [1]). In seinen Frankfurter Thesen stellt er den Satz an die Spitze, daß der Herr bei seinem Wort „Thut Buße" die sakramentliche Buße mitgemeint habe. Das Argument, auf welches er diesen Satz stützt, ist freilich die grundlose Willkür selbst. Unser Herr Jesus Christus, so beginnt er seine Thesen, habe die Sakramente des neuen Gesetzes, an welche nach seinem Willen Alle nach seinem Leiden und nach seiner Himmelfahrt gebunden sein sollten, auch vor seinem Leiden Allen durch seine sehr passende Predigt lehren wollen. Deshalb irre der, welcher sage, Christus habe, als er sagte „Thut Buße", das Sakrament der Buße und seine Teile nicht lehren oder mitverstehen können. Innere Pein und auch äußere Tötung des Fleisches nützten nichts, wenn nicht thatsächlich oder im Gelübde Beichte und Satisfaktion hinzukämen [2]). Daß mit der Buße auch die sakramentlichen Satis-

---

1) Vorlegung. Vgl. Löscher, Ref.-Akt. I, Bd. I, S. 487.

2) Disput. I, 1 ff. (Opp. lat. v. a. Bd. I, S. 296): „1. Dominus

faktionswerke von Gott gefordert seien, soll nach Tetzel, wie er in der „Vorlegung“ sagt, auch daraus folgen, daß den Sündern befohlen werde, „gleychwyrdige frucht der Buße“ zu thun [1]). Dieses letztere Argument macht auch Silvester Prierias geltend. Daß bei dem Worte des Herrn „Thut Buße“ die sakramentliche Buße und im besondern auch der dritte Teil derselben, die vom Priester aufgelegte Satisfaktion, mitverstanden werden müsse, soll nach Silvester Prierias damit gegeben sein, daß der Herr das gute Werk als zur Buße gehörig fordere [2]). Als ob es sich von selbst verstände, daß die vom Priester aufgelegten Pönitenzwerke die guten Werke der Besserung sind, welche Gott mit der Buße als die Frucht derselben fordert.

Solche Argumente konnte Luther leicht widerlegen. Er macht immer bestimmter geltend, daß die sakramentliche Genugthuung verschieden sei von der von Gott geforderten Buße, daß sie nicht von Gott gefordert, nicht in der Schrift begründet sei. Die sakramentliche Buße, sagt Luther in den Resolutionen, sei eine solche, die

---

noster Jesus Christus sacramenta novae legis, ad quae voluit cunctos obligari, post suam passionem et ascensionem, 2. Voluit etiam cunctos docere ante suam passionem per aptissimam suam praedicationem. 3. Quisquis ergo dicit, Christum, dum praedicavit: poenitentiam agite, sic voluisse poenitentiam interiorem et exteriorem carnis mortificationem, 4. Ut non etiam docere vel cointelligere potuerit poenitentiae sacramentum ejusque partes, confessionem et satisfactionem tamquam obligatorias, errat. Imo nihil nunc juvat, si interior poena etiam operetur exteriorem mortificationem, nisi adsit facto vel voto confessio et satisfactio.“

1) Löscher, a. a. O. S. 486: „Disser yrriger Artickel wyrdt dermaßz Christlich und aus bestendigen grund vorlegeth, Erstlich ist er irrigk und ungegrundeth, wenn er tzeygeth an, das die drey theyl der buße, in der heyligen schrifft, und in den alden Christlichen lerern nicht gegrundeth werden, darinne die warheit gesparth wirdt, wen die heylige schrifft die alden und nawen heyligen Doctores, der gar vil tawsenth seyn, halden, das der almechtige goth vor die sunde verstatunge und genugthuunge haben wil, wen Christus unser Herr gebeuth im Evangelio den sundern, thut gleychwyrdige frucht der bußze, das von allen, der gantzen welth, heyligen Doctoribus von genugsamer bußze außgelegeth, und vornummen wyrdt“ u. s. w.

2) Opp. lat. v. a. Bd. I, S. 348 f.: „cum ipse sufficienter mandarit de bono opere efficiendo.“

nur zeitweise geschehe, da man nicht immer beichten und nicht immer in der Ausrichtung der aufgelegten Bußwerke begriffen sein könne. Deshalb könne sie das Kreuz, das Christus zu tragen geboten habe, nicht sein, wie sie auch die Tötung der Begierden des Fleisches nicht sein könne. Die sakramentliche Buße sei ferner bloß eine äußerliche und setze die innerliche voraus, ohne welche sie nichts gelte. Die von Christus gebotene Buße sei aber eine innerliche und könne ohne die sakramentliche sein. Die sakramentliche Buße könne eine auf Verstellung beruhende sein, die von Christus gebotene könne nur eine wahrhaftige und aufrichtige sein, denn wäre sie das nicht, so wäre sie nicht die, die Christus lehre [1]). Wäre die sakramentliche Genugthuung, so hält Luther dem Silvester Prierias entgegen, von Christus geboten, so könnte die priesterliche Gewalt die Satisfaktion nicht ändern, indem sie Ablaß erteile und die Genugthuungen erlasse. Denn das Wort Christi, in welchem er die Buße gebiete, sei ein unveränderlicher Befehl. Ein Mensch könne nicht erlassen, was Gott geboten habe. Entweder müsse also die sakramentliche Genugthuung, welche der Papst erlasse, eine andere, nämlich eine kirchliche sein, oder, wenn sie zu der von Gott gebotenen Buße gehöre, so könnte sie schlechterdings nicht erlassen werden, und die Ablässe wären reiner Spott und Täuschung [2]). Auch in den Resolutionen wiederholt Luther dieses Argument. Christus sei

1) Opp. lat. v. a. Bd. II, S. 138 f.

2) Ebendaselbst, S. 13. Vgl. auch Freiheit des Sermons u. s. w.: „Sintemal aber der heilige Vater der Babst wandelt und ablegt die Buße und Genugthuung, ist offenbar, daß nicht mag sein die Buße, die Christus in diesem seinem Wort auflegt, die der heilige Vater Babst mehr schuldig ist aufzulegen, denn kein Christen; sondern sei die der heilige Vater Babst und die Kirche in ihrem Wort auflegen, anders were der H. V. B. und die Kirche Verstörer des Göttlichen Worts. Siehe nu wie diese Verleger den heiligen Vater Babst ehren mit ihrem unchristlichen schmeicheln, daß sie ihm Schuld geben (doch mit großen Ehren und Ehrerbietung) er zubreche Gottes Geboth, indem sie sagen, Er nachlasse die Gnugthuung, die im Worte Christi geboten und aufgelegt ist. Daraus weiter folget, daß das Ablaß nichts anders were, denn lauter lügen und trügen, sintemal sie sichs das vermessen nachzulassen und vergeben, des sie keinen Gewalt haben.“ Luthers Werke, Altenb. Ausg. 1. Th., S. 58 f.

unzweifelhaft göttlicher Gesetzgeber und seine Lehre sei göttliches Recht, welches keine Gewalt ändern und wovon keine Gewalt dispensieren könne. Wäre die sakramentliche Genugthuung von Christus geboten, so müßte der Papst entweder freie Gewalt über das göttliche Recht haben oder er wäre der gottloseste Widersacher gegen seinen Gott, indem er das Gebot Gottes aufhöbe. Ärger also als die, welche solches behaupteten, könnten auch die unsinnigsten Ketzer den Papst und den apostolischen Stuhl nicht lästern und schmähen [1]. Für die sakramentliche Buße gäbe es kein Gebot Christi. Sie sei, was wenigstens ihren dritten Teil, die Satisfaktion, angehe, durch die Päpste und die Kirche angeordnet, und deshalb könne sie auch durch die freie Entscheidung der Kirche geändert werden. Die evangelische Buße dagegen sei ein göttliches Gesetz und könne zu keiner Zeit geändert werden, da sie jenes immerwährende Opfer sei, welches heiße: ein gebrochenes und gedemütigtes Herz [2]. In Fasten, Gebet und Almosengeben sah man die drei Stücke der sakramentlichen Satisfaktion. Luther macht dagegen geltend, daß diese drei Stücke ihrer Substanz nach nicht zur sakramentlichen Buße gehören, da sie zu dem von Christus Gebotenen gehören. Zur sakramentlichen Buße gehörten sie nur hinsichtlich der von der Kirche geordneten bestimmten Weise und Zeit, nämlich wie lange man beten, wie viel man essen und was man nicht essen, und was man geben solle. Aber wie sie zur evangelischen Buße gehörten, schlösse das Fasten alle Kasteiungen des Fleisches, das Beten alle geistlichen Übungen, das Almosengeben alle den Nächsten zu leistenden Dienste in sich [3]. Daß unter den rechtschaffenen Früchten der Buße, welche mit den letzteren gefordert seien, nicht die Werke der sakramentlichen Satisfaktion zu verstehen seien, habe Johannes der Täufer sehr bestimmt erklärt, indem er denen, die ihn fragten, was sie thun sollten, antwortete: Wer zween Röcke habe, gebe dem, der nicht habe u. s. w., also nichts anderes forderte, als daß man einen guten Wandel führe [4].

---

1) Ebendas., S. 141 f.
2) Ebendas., S. 139.
3) Ebendas., S. 139 f.
4) Ebendas., Bd. I, S. 442 f.: „At dicunt: Johannes docuit: Facite

Den eigentlichen Grund dafür, daß die sakramentliche Satisfaktion mit der Buße von Gott gefordert sei, sahen die Gegner Luthers nach der scholastischen Lehre darin, daß Gott eine Genugthuung wegen der Sünden fordere, da durch die Absolution mit der Schuld zwar die *ewige* Strafe, aber nicht die *zeitliche* erlassen werde, und für diese letztere durch die Werke der sakramentlichen Buße Genugthuung geschehen könne [1]). Tetzel sagt in der „Vorlegung", die heilige Schrift, die alten und neuen heiligen Doctores, „der gar viel tawsenth sein", hielten, daß der allmächtige Gott für die Sünde „erstatunge und genungthuunge" haben wolle. Deshalb habe Gott auch seinen einigen Sohn in die Welt gesandt, für die Sünde der Welt genug zu thun, „unangesehen das Adam und Eva dyeselbigen uffs hochste bereweth doruber aus dem Paradeis in dye Buß geschlagen worden seyn". Wenn der Herr Jesus die Maria Magdalena, die Ehebrecherin und den Gichtbrüchigen von allen Sünden entbunden habe, ohne ihnen irgendwelche Buße aufzulegen, so folge daraus nicht, daß Gott allein die Reue und Tra=

---

dignos fructus poenitentiae; ergo satisfactionem voluit. Respondeo: Vera est glossa, si licet scripturam nostris somniis contaminare. Fructus istae poenitentiae dignos ipsemet exposuit, quando turbae quaerenti, quid facerent, respondit: Qui habet duas tunicas etc., id est, ut bene viverent. Sic enim satisfit Deo."

1) Auch dies, daß an die Stelle der zeitlichen Strafen, welche von Gott zur Genugthuung für die Sünden gefordert würden, die bei der Absolution aufgelegten genugthuenden Werke der sakramentlichen Buße treten, ist für die scholastische Lehre, von der aus die Gegner die Thesen Luthers bekämpfen, ohne weiteren Beweis selbstverständliche Voraussetzung. Wenn, sagt Eck in seinem 2. Obeliskus, die nach den Kanonen aufgelegten Strafen nur „accumulative" zu den von Gott aufgelegten Strafen hinzuträten, so wäre in den Bußcanones kein Heil. Ebendas., Bd. I, S. 414: „— si canonum poenas solum accumulative vult ad poenas a Deo impositas concurrere, jam laqueus esset, non salus in canonibus poenitentialibus" u. s. w. Die durch die Kirche festgestellten Bußstrafen, das ist die Meinung, schlössen kein Heil für uns ein, wenn sie nur zu den von Gott aufgelegten Strafen hinzuträten, und nicht vielmehr dieselben ersetzten und uns von ihnen frei machten. Da nun aber nicht anzunehmen sei, daß die Kirche dann die Bußstrafen angeordnet habe, so folge aus der Anordnung der Kirche, daß sie an die Stelle der von Gott geordneten zeitlichen Strafen träten.

gung des Kreuzes von dem Sünder begehre. Christus habe erkannt, daß die Reue der Genannten, die er selbst ihnen gegeben habe, genugsam gewesen sei, und habe sie durch die Gewalt des „Schlüssels Excellentiae" entbunden. Da aber die Priester nicht erkennen könnten, ob die Reue genugsam sei, und nur den Schlüssel „der Dienstbarligkeyth" besäßen, so könnten sie nicht von den Sünden entbinden, wie sehr auch der Mensch die Sünde bereue und das Kreuz trage, wenn derselbe die Beichte oder die Genugthuung als Teile des Sakraments der Buße verachte [1]). Silvester Prierias

1) Löscher, a. a. O., S. 486 f. Vgl. auch ebendas., S. 489: „dy heylige schrifft das alth und nawe testament tzeygen an, das goth fur dy sunde genungthuunge forderth, das findet man Deuteronomii am 25. Capitel. Desgleichen sagen die alden heiligen Christlichen lerer, sunderlich der heylige Gregorius in der 32. leyen rede aber Omelia Der himmelische artzt unser herre Jhesus Christus vorordenth eynem itzlichem laster widderwertige ertznei. Es saget auch der heylige Augustinus, Goth hat nymandt nachlassunge gethan tzu sundigen, und er vorgibt die sunden, die gethan seyn, barmhertziglichen, so bequeme und nothdorfftige genungthuung fur dy sunde nicht underlassen wyrdt, Got vorgab David den Eebruch, idoch must er leyden tzu eyner genungthuunge kriegk, vorschmehung an seynen weybern und nach der Rewe und beycht den todt an seynen kinde. David hatthe auch grosße Rew fur dye sunde der tzelunge seines volcks, idoch muste er Got fur dieselbige sunde zu der rewe genungk thun. Wen der Engel erschlug yme aus gottis geheyße derhalben siebentzigk thausent man, wie den noch der lenge das buch der könige antzeigeth." S. 494: „Dartzu ist Christlich und warlich tzu wissen, das der sunder mit der uberigen pein ins segefewer aber tzum ablas geweist werden sal, wen die heilige Christliche kirche und gemeinschaft aller althen und nawen Doctorn halten, das goth als barmhertzig ist, dy schuldt und sunde tzuvorgeben, das er dennoch gerecht bleybet, die ungestrafft nicht tzu lassen, Derhalbenn, wen ynnerliche rew nicht genungk tzum Nachsal der sunde ist, und die eußerlich genungthuung wirdt nicht vorbracht und vorendeth, alsdan wil goth, der die maßze und tzal der sunde weyß, die ubermase der bussen und genungthuung, so sie der mensch hye nicht vorbrengeth, im segefewer fordern." S. 495: „goth begerth mit sampt der kirchen — — genungthuung vor die sunde, also beschlissen die alden und nawen Doctores der heiligen kirchen, der viel tausent seyn, und vil von ynen im himmel seligk, die sagen alle wie gros die Rew ist, wu der mensch die beicht und genungthuung vorschmehet, so hilfft die rew alleine nicht, wye wol vor keyne todtsunde der mensche ane mitwirckunge des leyden Christi gote genung gethun kann." Dabei hebt Tetzel hervor, der irrige Satz Luthers, daß Gott

spricht den Gedanken der scholastischen Lehre über diesen Punkt noch bestimmter aus. Er sagt, durch die Verdienste Christi und der Heiligen nach ihrer satisfaktorischen Bedeutung („non ea ratione, qua merita, sed qua satisfactiones“) würden wir nicht vollständig von allem „reatus“ befreit, wenn wir nicht entweder durch vollständige Satisfaktion mit denselben verbunden würden, oder wenn uns nicht der Papst dieselben vollständig durch Ablässe zuwende [1]). Silvester Prierias meint dafür, daß Gott die Sünden nicht ohne eine Genugthuung vonseiten des Sünders vergebe, die menschliche Analogie geltend machen zu können. Wie unter den Menschen, sagt er, jemand, welcher einen andern beleidigt habe, nicht ohne Genugthuung wieder zur Versöhnung mit demselben komme, so wolle auch Gott dem allgemeinen Gesetz gemäß, daß nach Aufhebung der Schuld eine Genugthuung wegen der Sünden geleistet werde [2]).

Wie aus den angeführten Sätzen hervorgeht, hat die scholastische Lehre von der sakramentlichen Satisfaktion, wie sie für die zeitlichen Strafen eintreten soll, die Meinung zur Voraussetzung, daß die zeitlichen Strafen, für welche die sakramentliche Satisfaktion oder der Ablaß eintreten soll, satisfaktorische Strafen seien. So beruht die scholastische Lehre von der sakramentlichen Buße und vom Ablaß

---

keine Genugthuung für die Sünden von dem Sünder begehre, sondern die Sünden umsonst aus unschätzlicher Gnade verzeihe, sei nicht neu, sondern habe schon zu den verdammten Sätzen Wiclifs gehört. S. 495. Vgl. auch S. 489.

1) Opp. lat. v. a. Bd. I, S. 368: „— non sic, ut plene per eas liberemur ab omni reatu, nisi in casu duplici, primo quidem, si nos per satisfactionem plenam eis conjungamur, secundo vero, si pontifex eas nobis plene per indulgentias applicet.“ Vgl. auch S. 367 zu Thes. 56 am Schluß.

2) Ebendas., S. 362: „Theologi autem bene instituti facile efficiunt, quod tu difficile praedicas, dicentes, quod sicut in humanis offendens quemquam cum jactura honoris aut rerum, etsi ex bono animo offensi restituatur ad amicitiam abolita culpa, non tamen semper abolita emenda, imo nec actione injuriarum plerumque, ita etiam et Deus abolita culpa lege communi vult, quod peccatorum emendam praestet, ut qui peccando suae voluntati plus quam debuisset indulsit aliquid contra suam naturalem voluntatem ex voluntate electiva patiatur, quod est poenas dare pro culpis.“

auf der Annahme, daß Gott im Unterschiede von den Zuchtstrafen, welche sich gegen das zukünftige Sündigen richten und dem Prozesse der Heiligung dienen, auch satisfaktorische oder vindikative Strafen wegen der begangenen Sünden fordere, während Luther in den Thesen von der Voraussetzung ausgeht, daß Gott von dem Sünder, der sich bekehrt, und dem er die Sünden vergiebt, satisfaktorische Strafen überall nicht fordert, wie das besonders in Luthers Auffassung der Fegfeuerstrafen offen vorliegt, und wie es denn auch von ihm in dem bald nach dem Anschlag der Thesen veröffentlichten „Sermon vom Ablaß und Gnade" ausdrücklich ausgesprochen ist [1]. Eben das machen die Gegner gegen Luther geltend, daß Gott wegen der Sünden, die er vergiebt, satisfaktorische Strafen fordert.

Die von Gott wegen der Sünden geforderte Genugthuung, sagt Tetzel, geschieht, da Gott das Vergehen nicht ungerächt läßt, durch Strafe oder ein Aequivalent, auf Grund göttlicher Acceptation [2]. Indem er zwischen den vindikativen Strafen, welche wegen der begangenen Sünden geschuldet werden, und zwischen den heilenden und verhütenden Strafen (also Zuchtstrafen) unterscheidet, sagt er vom Ablaß, daß er sich bloß auf die Strafen der ersteren Art beziehe [3]. Dieselbe scholastische Unterscheidung zwischen vindikativen

---

1) Löscher, a. a. O. S. 470: „Zum sechsten — — sage ich, daß man aus keiner Schrift bewähren kann, daß göttliche Gerechtigkeit etwas Pein oder Genugthuung begehre oder fordere von dem Sünder, denn allein seine herzliche und wahre Reu und Bekehrung, mit Fürsatz, hinförder das Kreuz Christi zu tragen, und die obgenannten Werck (auch von niemand aufgesetzt) zu üben. Denn so spricht er durch Ezechiel: Wenn sich der Sünder bekehret und thut recht, so will ich seiner Sünde nicht mehr gedencken. Item, also hat er selbst alle die absolviret, Maria Magdalena, den Gichtbrüchigen, die Ehebrecherin u. s. w. Und möchte wohl gerne hören, wer das anders bewähren soll, unangesehen, daß etliche Doctores so gedaucht hat."

2) Disput. I, 5 (opp. lat. v. a. Bd. I, S. 296): „Haec satisfactio (cum Deus delictum absque ultione non patiatur) per poenam fit, vel aequivalens, in acceptatione divina."

3) Ebendas., Thes. 13 f. (S. 297): „Sed licet per indulgentias omnis poenain dispositis remittatur, quae est pro peccatis debita, ut eorum est vindicativa." „Errat tamen, qui ob id tolli putet poenam, quae est medicativa et praeservativa, cum contra hanc jubileus non ordinetur."

und heilenden Strafen liegt auch zu Grunde, wenn Silvester Prierias mit dem „göttlichen“ Thomas sagt, bei der Absolution von den Sünden werde immer aus Gottes Güte um des Leidens Christi willen etwas von der Strafe (der zeitlichen Strafe) erlassen, aber nicht die ganze Strafe, sonst hätte der Priester nichts aufzulegen als etwa als Heilmittel zur Verhütung künftiger Sünden (nisi forte per viam medicinae ad praecavendum in posterum [1]). Wenn Luther in seiner 36. These den Satz aufgestellt hatte, daß jeder Christ, welcher in wahrhafter Reue stehe, vollkommene Vergebung von Strafe und Schuld habe, die ihm auch ohne Ablaßbrief gehöre, so hatte das zur Voraussetzung, daß Luther die satisfaktorischen Strafen im Unterschiede von den Zuchtstrafen leugnete. Denn wenn mit der Scholastik anzunehmen wäre, daß Gott wegen der Sünden, welche durch die Absolution vergeben werden, doch satisfaktorische Strafen von dem Absolvierten fordere, so könnte der wahrhaft (oder, wie Luther näher erklärt, der vollkommen) Reuige nicht ohne weiteres vollständige Vergebung von Strafe und Schuld haben, denn auch als wahrhaft und vollkommen Reuiger hätte er doch noch die satisfaktorischen zeitlichen Strafen hier oder im Purgatorium zu leisten. Silvester Prierias verwirft daher auch jene These Luthers als eine häretische. Dadurch, sagt er, wäre der dritte Teil des Pönitenzsakraments, die Genugthuung und das Purgatorium umgestoßen [2]). Und wie Silvester Prierias, so verwirft auch Tetzel die These Luthers [3]).

Die Äußerlichkeit in dieser scholastischen Lehre von den satis-

---

1) Opp. lat. v. a. Bd. I, S. 361.

2) Ebendas., S. 360: „Si vero sentis (ut verba tua prae se ferunt), quod sine dictis literis omnibus vere contritis debita sit plena remissio poenarum, haereticum est, et canones omnes poenitentiales evacuas et evertis, et tertiam partem sacramenti poenitentiae, id est, satisfactionem, et omnia jura loquentia de poenitentia salutari imponenda, et purgatorium, nisi forte dicas, quod poenam omnem remitti, et poenam omnem exsolvere idem sit, quod absurdum est.“

3) Disput. I, 65 (opp. lat. v. a. Bd. I, S. 301): „Quemlibet Christianum vere compunctum habere celeriter et totaliter plenariam a poena et culpa sine indulgentiis remissionem, error.“

faktorischen Strafen wegen der begangenen aber den Gläubigen vergebenen Sünden tritt recht offen darin hervor, wenn Eck dafür eintritt, daß auch jemand, der nach der Absolution wieder in Todsünde gefallen sei, doch die wegen der früheren gebeichteten und vergebenen Sünden aufgelegten satisfaktorischen Strafen ableisten oder auch durch Ablaß sich von denselben lösen lassen könne [1]).

Wie Luther bereits im „Sermon vom Ablaß und Gnade" [2]) die vindikativen Strafen wegen der Sünden, die den Reuigen vergeben werden, im Unterschiede von den Zuchtstrafen verneint hatte, so hält er diese Verneinung den Gegnern gegenüber in aller Bestimmtheit aufrecht. Er verwirft die Unterscheidung zwischen satisfaktorischen Strafen und Zuchtstrafen als ein Gedicht der Scholastik [3]). Den Gläubigen, welche Vergebung der Sünden erlangt haben, werden von Gott, so macht Luther geltend, nur Zuchtstrafen, „poenae castigatoriae et flagellae", aufgelegt, welche zur Besserung, zu der durch das ganze Leben hindurchgehenden Buße wirken sollen, nach Ps. 89, 31 ff.: „Wenn seine Kinder mein Gesetz verlassen, meine Rechte entheiligt und meine Gebote nicht gehalten haben, so will ich ihre Missethat mit der Rute und ihre Sünden mit Schlägen

---

1) Opp. lat. v. a. Bd. I, S. 436 f., (Obel. 15): „Cum communis ferat opinio, posse aliquem satisfacere in peccato mortali, puta sacerdos in quadragesima imponit huic emendam usque ad festum pentecostes, ut oret quotidie quinquies orationem dominicam, et sextis feriis jejunet Sacerdos verisimiliter scit illum non tam diu futurum in gratia. Si non perficit emendam injunctam, peccat; si perficit cur in nihilo satisfaceret? Modo indulgentiae solum sunt satisfactoriae etc. Ergo, in peccatis posse consequi, non esse improbabile, sicut ego de facto teneo et tenui."

2) Vgl. S. 132, Anm. 1.

3) Opp. lat. v. a. Bd. II, S. 159: „Et ex sentina illa opinionum aliam distinguit poenam satisfactivam et vindicativam, aliam medicativam et curativam, quasi necesse sit, haec vel somniantibus credere." In derselben Weise hatte er sich über diese scholastische Unterscheidung auch schon im „Sermon vom Ablaß und Gnade" ausgesprochen. „Wiewohl etliche der neuen Prediger zweierlei Pein erfunden, medicativas et satisfactorias, das ist, etliche Pein zur Genugthuung, etliche zur Besserung. Aber wir haben mehr Freiheit zu verachten (Gott lob) solchs und des gleichen Plauderei, denn sie haben zu erdichten; denn alle Pein, ja alles was Gott auflegt, ist besserlich und zuträglich den Christen." Erl. Ausg. Bd XXVII, S. 5 f.

heimsuchen, aber meine Barmherzigkeit will ich nicht von ihnen wenden." Luther weist ferner wegen dieser Zuchtstrafen auf Jer. 49, 12; 25, 29. 1 Petr. 4, 17. Offenb. 3, 19. Hebr. 12, 6 hin [1]). In der Antwort auf die Schrift des Silvester Prierias sagt Luther, falsch sei der Satz des Thomas, daß Gott von dem Sünder Strafen verlange und nicht ohne Genugthuung die Sünden vergebe. Wahr sei es dagegen, daß Gott einen geängsteten und zerschlagenen Geist nicht verachte. Was Gott erlasse, erlasse er ganz, es sei denn, daß er nach seinem freien Gutbefinden Züchtigungen auflege, welche weder die Kirche noch der Himmel erlassen könne [2]). Gott erläßt, sagt Luther in der Schrift gegen Eck, zugleich Schuld und Strafe, indem er die Sünden erläßt. Gott weiß, daß es Strafe genug für den Sünder ist, wenn er ein gutes Leben führt und mit den Lastern und bösen Sitten, besonders den gewohnheitsmäßigen, kämpft. Gott ist zufrieden mit dem Haß der Sünde und der Liebe zur Gerechtigkeit, und in solchem Haß und solcher Liebe muß der Gläubige sein ganzes Leben stehen [3]). Die Genugthuung der Liebe, heißt es in den Resolutionen zu Thes. 17, sei über alle Genugthuung. Auch durch die Strafen suche Gott nichts anderes, als daß die Liebe vollkommen werde [4]). Die Verwerfung der satisfaktorischen Strafen stützt Luther vor allem darauf, daß die Schrift von denselben nichts weiß, dieselben vielmehr aus-

---

1) Opp. lat. v. a. Bd. I, S. 327; Bd. II, S. 144.

2) Ebendas., Bd. II, S. 24. Vgl. ebendas., S. 45: „ex praedictis vidisti, quod de poena, quam Deus infligit, omnibus partibus a te diversus sum, aliis nixus principiis" u. s. w.

3) Ebendas., Bd. I, S. 414 f. Vgl. auch ebendas. S. 416: „Atque ut meam sententiam revelem, in hac propositione id volui, quod cum Deus semper affligat suos, ut ad poenitentiam humiliet, sicut in Jeremia dicit: Castigabo te in judicio, ne tibi videaris innocens, et illud Psal. 89: Si derelinquerint filii ejus legem meam, visitabo in virga etc. Hanc praecedentem poenam ego volui non posse a papa remitti, sed sequentem et satisfactoriam, i. e. ab ecclesia impositam, nam sequentem Deus nunquam imponit, contentus quod hominem eo perduxerit, ut se ipsum judicet, ne a Deo judicetur, juxta Paulum 1 Cor. 11, dicatque: Justus es, Domine, et rectum judicium tuum."

4) Ebendas., Bd. II, S. 185.

schließt, daß man überhaupt keinen Beweis für dieselben zu erbringen imstande sei [1]). Das Argument, welches Silvester Prierias für die satisfaktorischen Strafen aus der menschlichen Analogie meinte herleiten zu können [2]), weist Luther zurück, da göttliches und menschliches Gericht durchaus unähnlich und einander entgegengesetzt seien [3]). Am eingehendsten hat Luther in den Resolutionen zu Thes. 5 die Grundlosigkeit der Meinung von den satisfaktorischen Strafen und ihren Gegensatz gegen die Lehre der Schrift dargelegt. Er sei überzeugt, sagt Luther da, daß es eine solche satisfaktorische Strafe gar nicht gäbe [4]). Denn durch keinen Ausspruch der heiligen Schrift, der Lehrer und der Kanonen, auch durch keinen wahrscheinlichen

---

1) So hatte er schon im „Sermon vom Ablaß und Gnade" erklärt, daß man die scholastische Meinung von den satisfaktorischen Strafen aus keiner Schrift bewähren könne. Vgl. Seite 132, Anm. 1. Vgl. auch die gleich unten Anm. 3 anzuführende Stelle aus der Antwort auf die Schrift des Silvester Prierias opp. lat. v. a. Bd. II, S. 47.

2) Vgl. S. 131, Anm. 2.

3) Opp. lat. v. a. Bd. II, S. 47: „si esses bene institutus theologus, ut gloriaris, scires judicium divinum et humanum dissimillima et contraria esse, et Deum, si remittit, totum remittere, quod homo, quia non est tam bonus quam Deus, non facit. Denique sic Christus docuit, ut filii essemus patris, non reddentes, nec requirentes malum pro malo, sed benefacientes malis. Si filios oportet esse tales, quanto magis ipse Pater talis est? Ideo lex ista communis, quam tu (pace tua dico) fingis, non habet locum, nisi in opinionibus tuis. Nec unquam legis a Deo peccatum remissum reservata poena, praesertim ea, quam papa remittere possit, legis autem semper contrarium, quod omnino poenam et culpam remisit, sat habens vindictae, si homo nova vita totus ei serviat. Igitur legem illam communem, qua utitur Deus remittendo peccatum, ille doctius et verius tradit, qui dixit (Ps. 51, 19): Sacrificium Deo spiritus contribulatus, cor contritum et humiliatum Deus non despicies. Imo de industria praeveniens damnat vestram sententiam et legem dicens (V. 18): Quoniam, si voluisses sacrificium, dedissem, holocaustis non delectaberis. Ad idem est Isa. 1, (V. 11 f.) Ps. 50, (V. 8 f.) et Micha 6, (V. 7) et multa alia loca scripturae, ad vestram sententiam autem nulla prorsus."

4) Opp. lat. v. a. Bd. II, S. 146 f.: „Sexta (nämlich Art der Strafen) est, quam volo fingere, donec aliter erudiar, quam illi dicunt secundum justitiam divinam requiri, ut satisfiat justitiae divinae. — — Sed quod illa nulla sit, ita mihi ipse persuadeo."

Vernunftgrund könne es erwiesen werden, daß es eine solche Strafe gebe, und sehr ungereimt sei es, in der Kirche etwas zu lehren, was man weder durch die Schrift, noch durch die Lehrer, noch durch die Canones, ja auch nicht einmal durch Vernunftgründe erweisen könne. Nirgends sei zu lesen, daß Gott solche satisfaktorische Strafen gefordert habe. Fast immer sei Gott zufrieden mit einem zerknirschten Herzen und der freiwilligen Übernahme des Kreuzes und der Tötung der Begierden. Zuweilen lege er auch Zuchtstrafen auf. Wenn man sage, der Maria Magdalena habe der Herr nicht ohne Genugthuung die Sünden erlassen, wie er auch die Aussätzigen nicht gereinigt habe, ohne ihnen aufzulegen, dem Gesetze genug zu thun und sich dem Priester zu zeigen, so könne hinsichtlich der Maria Magdalena nicht erwiesen werden, daß dieselbe eine andere Strafe erlitten habe, als das zum Wesen der geistlichen Buße gehörige und mit denselben vorgeschriebene Tragen des Kreuzes und Töten der Begierden, und den Aussätzigen sei befohlen, sich den Priestern zu zeigen zum Zeugnis, nicht zur Genugthuung [1]). Aus der Schrift könne erwiesen werden, daß keine genugthuenden Strafen für die Sünden zu leisten seien. Johannes der Täufer, der doch eben dazu gesandt sei, daß er die Buße predige, habe seine Forderung: Thut Buße und bringt rechtschaffene Früchte der Buße, selbst ausgelegt, da er dem Volke, welches ihn fragte, was sie thun sollten, die Antwort gab, wer zwei Röcke habe, gebe dem, der nicht hat, und wer Speise habe, thue desgleichen. Also nichts anderes lege er als Buße auf als die Beobachtung der Gebote Gottes, und nichts anderes habe er somit unter der Buße verstanden wissen wollen, als die Bekehrung und Änderung des Lebens, das neue Leben [2]). Luther führt dann noch andere Schriftstellen an, durch welche die satisfaktorischen Strafen ausgeschlossen sind, und aus denen hervorgeht, daß Gott nichts weiter als Recht und Barmherzigkeit und Furcht, das heißt ein neues Leben fordert [3]). Aber die Meinung von den satisfaktorischen

1) Ebendas., S. 147 f.

2) Ebendas., S. 148 f. Vgl. S. 128, Anm. 5.

3) Ezech. 18, 21; Mich. 6, 8. Opp. lat. v. a., Bd. II, S. 149 f.

Strafen hat, wie Luther gegen Eck geltend macht, nicht bloß die Schrift, sondern auch die Kirche gegen sich. Auch die Kirche fordere keine nachfolgenden und satisfaktorischen Strafen nach der Absolution. Denn obwohl es jetzt gebräuchlich sei, die Strafen nach der Absolution abzuleisten, so sei es doch früher nicht so Gebrauch gewesen. Auf diesen früheren Gebrauch weise freilich jetzt nur noch das zurück, daß niemand absolviert werde, ehe die Strafe aufgelegt und übernommen sei, zum hellen Beweise dafür, daß auch die Kirche nach dem Vorbilde Gottes die Vergebung der Sünden erst nach der Strafe erteile, so daß sie nämlich zwar noch nicht thatsächlich, aber doch dem Gelübde nach erlitten sei [1]). Hatte sich Tetzel auch auf Augustin aber ohne nähere Angabe berufen [2]), so begehrt Luther zu wissen, wo derselbe sage, daß Gott bequeme Genugthuung fordere [3]).

---

1) Ebendas., Bd. I, S. 416. Vgl. ebendas., S. 438: „Quae omnia ex eo fundamento dico, quod nullae sunt satisfactoriae poenae, nisi per ecclesiam libere institutae, et olim ante absolutionem imponi solitae, nunc quare imponantur post absolutionem, ignoro." Schon in den Thesen hatte Luther auf den Gebrauch der alten Kirche hingewiesen. Thes. 12: „Olim poenae canonicae non post, sed ante absolutionem imponebantur, tamquam testamenta verae contritionis." Vgl. dazu die Resolutionen, wo zugleich Beweise aus den Schriften der Väter für diesen Gebrauch angeführt werden. Ebendas., Bd. II, S. 171.

2) Vgl. S. 130, Anm. 1.

3) Freiheit des Sermons u. s. w. Luthers Werke, Altenb. Ausg. S. 59 f: „Zum dritten begehr ich zu wissen, wo S. Augustinus sagt, daß Gott bequeme Genugthuung fordere, und wenn das bezeuget wird, sage ich wie vorhin, dieselbige Genugthuung ist nicht nachlässig durch irgend ein Ablaß, sondern wird gerechnet als eine sträfliche Pein von Gott aufgelegt." In der That weiß Augustin noch nichts von satisfaktorischen Strafen im Sinn der scholastischen Lehre, obwohl er wegen der Todsünden nach der Taufe die kirchliche Pönitenz und mit derselben die Übernahme der vom Priester aufgelegten Satisfaktion für notwendig hält. Die Satisfaktion, die nach Augustin wegen der begangenen Sünden bei der kirchlichen Pönitenz gefordert ist, besteht in Thatbeweisen der wahrhaften Reue, aber nicht in der Übernahme vindikativer Strafen. Augustin hat sich über die Pönitenz in Sermo 351 de poenitentia näher ausgesprochen. Da heißt es n. 9: „Indicet ergo se ipsum homo in istis voluntate, dum potest, et mores convertat in melius: ne cum jam non poterit, etiam praeter voluntatem a Domino judicetur. Et cum ipse in se protulerit severissimae medicinae,

Besonders beachtenswert ist es, wie Luther auch den Widerspruch der scholastischen Lehre von den satisfaktorischen Strafen gegen die evangelische Rechtfertigungslehre hervorhebt, nämlich ihren Widerspruch dagegen, daß Gott die Sünden aus reiner Gnade und umsonst vergiebt. Man sieht daraus, wie damals schon alles für Luther in dieser Lehre als der Seele aller seiner Lehrgedanken zusammenhängt und begründet ist. Ist jemand, sagt Luther in den Resolutionen zur 7. These, durch die Vergebung der Schuld, die er durch den Glauben an die Absolution erhalten hat, befriedet, so ist ihm alle Strafe keine Strafe mehr, denn die Unruhe des Gewissens macht die Strafe beschwerlich, die Freudigkeit des Gewissens macht alle Strafe wünschenswert [1]). An einer andern Stelle der Resolutionen, zur 11. These, sagt Luther, ob man Gott zu einem Wechsler oder Kaufmann machen wolle, als der nicht umsonst vergebe, wenn ihm nicht die Genugthuung als Kaufpreis gezahlt werde. Oder wolle man etwa, daß man mit der göttlichen Gerechtigkeit wegen der Sünden handele, vor der doch kein Mensch gerechtfertigt werde? [2]) Der Traum hinsichtlich der satisfaktorischen Strafen gehe daraus hervor, daß man die Vergebung der Sünden

---

sed tamen medicinae sententiam, veniat ad antistites, per quos illi in ecclesia claves ministrantur: et tamquam bonus jam incipiens esse filius, maternorum membrorum ordine custodito, a praepositis sacramentorum accipiat satisfactionis suae modum: ut in offerendo sacrificio cordis contribulati devotus et supplex id tamen agat, quod non solum ipsi prosit ad recipiendam salutem, sed etiam ceteris ad exemplum. Ut si peccatum ejus, non solum in gravi ejus malo, sed etiam in tanto scandalo aliorum est, atque hoc expedire utilitate ecclesiae videtur antistiti, in notitia multorum, vel etiam totius plebis agere poenitentiam non recuset, non resistat, non lethali et mortiferae plagae per pudorem addat tumorem. Meminerit semper, quod ‚superbis Deus resistit, humilibus autem dat gratiam‘. Quid enim est infelicius, quid perversius, quam de ipso vulnere, quod latere non potest, non erubescere et de ligatura ejus erubescere?“ n. 12: „Non enim sufficit mores in melius commutare et a factis malis recedere, nisi etiam de his, quae facta sunt, satisfiat Deo per poenitentiae dolorem, per humilitatis gemitum, per contriti cordis sacrificium, cooperantibus eleemosynis.“

1) Opp. lat. v. a. Bd. II, S. 156.

2) Ebendas., S. 169.

nicht auf den Glauben und auf das Wort des barmherzigen Christus, sondern auf das Werk und Laufen des Menschen stütze [1]. Schon im „Sermon vom Ablaß und Gnade“ hatte Luther auf diesen Widerspruch zwischen der Meinung von den satisfaktorischen Strafen und der evangelischen Rechtfertigungslehre hingewiesen. Es sei ein großer Irrtum, heißt es da, daß jemand meine wegen der Sünden genugthun zu wollen, die Gott doch aus unschätzbarer Gütigkeit allezeit umsonst vergebe, indem er dagegen von uns nichts anderes verlange, als daß wir in Zukunft ein gutes Leben führen [2].

Die Fegfeuerstrafen und ihr Erlaß.

Auf der Verwerfung der satisfaktorischen Strafen für die begangenen und von Gott vergebenen Sünden ruht auch die Auffassung vom Purgatorium, welche Luther in den Thesen aufgestellt hatte. Luther faßt die Fegfeuerstrafen als Zuchtstrafen, welche der Vollendung des Heiligungsprozesses dienen sollen, während nach der scholastischen Lehre, welche der Ablaßpraxis zugrunde liegt, die Fegfeuerstrafen als satisfaktorische Strafen gefaßt werden, welche von den gestorbenen Gläubigen für die im Leben begangenen Sünden geleistet werden müssen, soweit sie nicht schon vor dem Tode geleistet sind. Vor allem auch gegen die Auffassung vom Purgatorium, die Luther aufgestellt hatte, richtet sich der Kampf der Gegner. Sie haben da für die Voraussetzung der von Luther angegriffenen Ablaßpraxis einzutreten, mit welcher dieselbe steht und fällt.

Gegen die 14. und 15. These Luthers sagt Silvester Prierias,

---

1) Ebendas., S. 170.

2) Erl. Ausg. Bd. XXVII, S. 6.: „es ist ein großer Irrtum, daß jemand meine, er wolle genugthun für seine Sünde, so doch Gott dieselben allezeit umsonst aus unschätzlicher Gnade verzeihet, nichts dafür begehrend denn hinfürder wohl leben.“

es sei falsch, wenn Luther behaupte, die Seelen im Purgatorium wüßten nicht, daß sie zu den salvandi gehörten. Das war für Luther damit gegeben, daß es sich im Purgatorium um die Vollendung der Reue handeln soll. „Ich", sagt Silvester Prierias, „sage mit dem göttlichen Thomas, dessen Lehre, soweit sie den Glauben und die Sitten anlangt, durch die Regel des Glaubens, die römische Kirche, untersucht und gebilligt ist, daß diejenigen, welche gereinigt werden, wissen, daß sie befreit werden sollen, sonst würden sie von uns keine Fürbitten verlangen, was sie doch häufig thun, wie aus Gregors Dialogen erhellt" [1]). Die Seelen im Fegfeuer, heißt es an einer andern Stelle, seien gewiß, die Gnade Gottes zu haben [2]). Mit Unrecht behaupte Luther, daß die Seelen im Fegfeuer Furcht hätten, denn was sie in der Gegenwart litten, fürchteten sie nicht, da man sich nur vor zukünftigem Übel fürchte, andere Übel aber als die, in welchen sie sich befänden (praeter ea, quae sibi inter purgandum haerent), fürchteten sie nicht, da sie wüßten, daß sie von jenen Übeln zur Herrlichkeit übergehen würden [3]). Falsch sei es auch, wenn Luther sage, daß die Furcht schon allein hinreiche zur Strafe des Fegfeuers; denn sonst wäre Gott ungerecht, wenn er zu jener genügenden Strafe noch andere hinzufüge, als die Gegenwart der Dämonen, das Gebundensein an einen bestimmten Ort, die Verzögerung der ersehnten Herrlichkeit und dergleichen [4]). Wenn es Luther scheine, als ob Hölle, Fegfeuer und Himmel von einander verschieden seien, wie Verzweiflung, nahe Verzweiflung und Sicherheit, so scheine ihm, Silvester Prierias, mit dem göttlichen Thomas, daß die Seelen im Fegfeuer eine sichere Hoffnung des Heils haben, und somit nicht in Verzweiflung oder nahe der Verzweiflung seien [5]). Daß es sich im Purgatorium um die Fortsetzung und Vollendung des Heiligungsprozesses handele, verneint Silvester Prierias. Ein Fortschreiten in der Liebe finde nicht statt. Luther müsse

1) Opp. lat. v. a. Bd. I, S. 352 f.
2) Ebendas., S. 358.
3) Ebendas., S. 353.
4) Ebendas., S. 353.
5) Ebendaselbst.

das annehmen, weil er den Seelen im Fegfeuer knechtische Furcht zuschreibe. Er aber, Silvester Prierias, der er den Fußtapfen der Heiligen folge und nicht den neuen Redensarten, sage mit dem göttlichen Thomas, daß der, der das Fegfeuer leide, ein „viator" (ein auf dem Wege zum Himmel Befindlicher) sei, insofern er noch von der Seligkeit zurückgehalten werde, aber nicht schlechthin, weshalb er nicht in der Liebe wachse, sonst wäre es ihm gut, lange im Fegfeuer zu sein, um vollkommener und vollendeter zu werden [1]). Wenn Luther (Thes. 18) sage, durch keine Autoritäten oder Gründe scheine es erwiesen, daß die Seelen im Purgatorium außer dem Stande des Verdienstes oder des Zunehmens an der Liebe seien, so möge es sein, daß es nicht erwiesen sei durch die Autorität der Schrift oder der Kirche, welche mit zwingender Entscheidungskraft feststelle (necessario convincit), — er, Silvester Prierias, wolle das im Augenblick weder behaupten noch verneinen, da er schnell und aus dem Gedächtnis antworte, — es sei jedoch durch die Autorität der Heiligen erwiesen, durch welche die Sache wahrscheinlich gemacht werde [2]). Wenn Luther von der Voraussetzung aus, daß die Fegfeuerstrafen Zuchtstrafen seien und als solche dem zur Vollendung zu bringenden Heiligungsprozesse dienten, den Satz ausspricht, daß man nicht wissen könne, ob alle Seelen im Fegfeuer wünschten, aus demselben befreit zu werden, so entgegnet Silvester Prierias mit Thomas, an sich seien keine Strafen freiwillig, sondern nur um irgendeines zu erlangenden Zweckes willen würden sie freiwillig übernommen; für die Seelen im Purgatorium aber gebe es keinen Zweck, welcher durch die Fegfeuerstrafen erlangt werde, da die satisfaktorischen Strafen des Fegfeuers kein Verdienst begründeten, sondern nur von der ersehnten Schau Gottes zurückhielten, und deshalb trügen die Seelen zwar geduldig die von Gott aufgelegten Fegfeuerstrafen, aber sie würden gern und mit Freuden von ihnen

1) Ebendas., S. 354: „Ego vero Sanctorum vestigia sequens et non vocum novitates cum divo Thoma dico, quod qui purgatorium patitur, est viator secundum quid, in quantum a beatitudine retardatur, non autem simpliciter, unde in caritate non proficit, alioquin bonum esset eis diu esse in purgatorio, ut perfectiores et consummatiores evaderent."

2) Ebendas. zu Thes. 18.

befreit sein, wenn es mit dem Willen Gottes geschehen könne [1]). Wie Silvester Prierias, so verwirft auch Tetzel Luthers Sätze über das Purgatorium. Als manifesten Irrtum verwirft auch er es, wenn man zweifelt, ob alle Seelen wünschen aus dem Fegfeuer befreit zu werden [2]). Auch er verwirft Luthers Auffassung vom Purgatorium und tritt für den Satz ein, daß sich die Seelen im Purgatorium nicht im Stande des Verdienstes befinden [3]). Ebenso Eck. Eck tritt sehr bestimmt dafür ein, daß die Fegfeuerstrafen satisfaktorische Strafen seien, und daß sich die Seelen im Fegfeuer nicht im Stande des Verdienens befänden [4]). Besonders das letztere wird

1) Ebendas., S. 357 f. Vgl. ferner (ebendas. S. 362) die Entgegnung auf die 40. These Luthers, in der gesagt wird, daß wahre Reue und Leid die Strafe suche und liebe. „Haec est", sagt Silvester Prierias, „tua potissima ratio — —. Dico vero cum sancto Thoma, quod quamdiu poenas dare pro sceleribus est alicujus boni allativum, ut in praesenti vita, quando meritorium est, vera contritio amat poenas, ad merendum et praecavendum a peccatis, sine tamen contemptu veniarum, quia utrumque melius quam alterum; ubi vero poenae nullum bonum afferunt, sed retardant a bono gloriae, quod eis non exsolutis haberi nequit, poenae non assumuntur sed tolerantur, dulcissimumque est animabus ab eis misericorditer absolvi, et ita in purgatorio est." In der Entgegnung auf die 92. These Luthers heißt es: „Tribulationes vero in hac quidem vita a viris perfectis eliguntur, quando sunt alicujus boni allativae, in futuro autem secus, ut supra ex divo Thoma deductum est."

2) Ebendas., Thes. 58: „Dubitare, si omnes animae redimi, aut redemptae exire velint purgatorium, manifestus error."

3) Disput. I, thes. 40 sq.: „Animas purgandas, quae cum gratia et caritate abscedunt, quae dividit inter filios regni et perditionis, et longe plus desperationis, erroneum, est dicere esse prope desperationem, quin potius in spe firma ad beatitudinis comprehensionem." Thes. 42: „Qui dicit, non esse probatum ullis aut rationibus aut scripturis, purgatos esse extra statum meriti, errat." Thes. 43sq.: „Qui adjicit, non esse probatum, quod sint de sua beatitudine certi et securi, errat. Similiter, qui dicit, non esse animas purgandas de sua salute certiores quam nos, nosque esse certissimos, errat."

4) Obel. 5: „perfectior aut imperfectior gratia nihil facit ad purgatorium, sed poena pro peccatis debita nondum soluta." Obel. 6: „soluti enim corpore, purgandi amici Dei, certe sciunt se salvandos, sed quasi per ignem." „Unde cum probabile sit, eos angelorum habere com-

von ihm sehr scharf betont. Eck sagt mit den Worten Eccles. 11, 3, der Baum bleibe da liegen, wohin er falle, hinsichtlich des Verdienens und der Schuld (quod meritum et demeritum), und bei den Menschen sei der Tod das, was bei den Engeln der Fall [1]). Die Seelen im Fegfeuer, sagt er weiter, befänden sich im Stande des Strafe-Leidens, nicht im Stande des Verdienens (in statu sunt solvendi, non merendi). Deshalb müsse die Liebe, nach welcher einem jeden gegeben werde nach dem, wie er bei Leibes Leben gehandelt habe, im Leben, nicht im Purgatorium erworben werden, sonst müßte der Apostel ergänzt werden, und es müßte heißen, ein jeder werde empfangen, nach dem er gehandelt habe bei Leibes Leben oder im Purgatorium [2]). Dieses Argument gegen Luthers Auffassung der Fegfeuerstrafen als Zuchtstrafen, welche dem zu Ende zu führenden Heiligungsprozesse dienen sollen, war unstreitig begründet. Durch dasselbe wird zwar nicht die scholastische Lehre von den Fegfeuerstrafen als satisfaktorischen Strafen erwiesen; aber es beweist, daß das Fegfeuer überhaupt nicht festgehalten werden kann, wenn die Strafen desselben nicht satisfaktorische Strafen sein können, wie es die Voraussetzung der scholastischen Lehre ist.

Luther hält den Einwürfen gegenüber seine Auffassung vom Purgatorium fest, indem er sich zugleich sehr entschieden gegen die Verwerfung des Purgatoriums durch die „Pighanden", ausspricht [3]). Dabei macht ihm die Widerlegung der scholastischen Lehre von den

---

mercia, quomodo prope desperationem (quod perfidorum est) locari possunt?" Obel. 9: „non pauciora, imo plura sciunt, quam nos in corpore, quod aggravat animam, existentes; sciunt ergo se mortuos, et non desperare, nec frui Deo, ergo sciunt, se esse in purgatorio, quo cognito, sciunt se jam esse de salvandis." Vgl. auch opp. lat. v. a. Bd. I, S. 422 ff.

1) Ebendas., Obel. 7.

2) Ebendas., Obel. 8: „Par temeritas, ut ex prioribus liquet, quoniam sic dicere esset terminum vitae confundere, poenitentiae et omnium aliorum, nam in statu sunt solvendi, non merendi. Ideo caritas, qua datur unicuique secundum quod gessit in corpore, in vita, non in purgatorio est merenda, aliqui supplendus esset Apostolus, unumquemque recipere, prout gessit in corpore vel purgatorio."

3) Opp, lat. v. a, Bd. II, S. 177: „Quae ideo dico, ne Pighardus

Fegfeuerstrafen als satisfaktorischer Strafen keine Schwierigkeit. Er darf sich auf die völlige Grundlosigkeit derselben berufen. Die Gegner, sagt er, hätten ihre Meinung, die er verneine, zu beweisen; das könnten sie aber nicht; sie könnten für ihre Meinung keine einzige Schrift und keinen einzigen Vernunftgrund anführen [1]). Sehr ins Gedränge kommt Luther dagegen den Argumenten gegenüber, welche die Gegner gegen seine Auffassung vom Purgatorium gerichtet hatten. Die Gegner meinten, so führt Luther in den Resolutionen aus, daß der Glaube im Tode vollendet werde, und so blieben nur noch die noch nicht geleisteten vindikativen und satisfaktorischen Strafen zu leisten übrig, und darin bestehe das ganze Purgatorium (et hoc totum sit purgatorium). Allein es lasse sich nicht mit der Güte Gottes vereinigen, daß er denen, die in der vollkommenen und ewigen Liebe ständen, nicht die kurze zeitliche Strafe erlasse, da er doch um einer sehr unvollkommenen Liebe willen Allen ohne Unterschied die ewige Strafe erlasse, und daß der, der so oft im Leben für ein einziges Werk der erst anfangenden Liebe alle Strafen erlasse, niemals im Tode für das ganze Werk der vollendeten Liebe einige Strafen erlassen sollte [2]). Man berief sich dafür, daß sich die Seelen im Purgatorium nicht im Stande des Verdienens befänden, auch auf einen Ausspruch Augustins, worin es heißt, daß alles Verdienst hier erworben werde, nach dem Tode keins. Luther macht dagegen geltend, Augustin und andere Väter,

---

haereticus in me sibi videatur obtinuisse, purgatorium non esse, quia locum ejus ignotum esse confiteor. — — Mihi certissimum est, purgatorium esse. Nec multum me movent, quid blaterent haeretici, quando jam mille et plus centum anni sunt, quod B. Augustinus in suar. confess. lib. 9. pro matre et patre suo orat et orandum petit. — — Quod si etiam tempore apostolorum non fuisset purgatorium (ut superbit fastidiosus Pighardus), nunquid ideo credendum est haeretico, vix quinquaginta annos nuper nato, et fidem tot seculorum falsam fuisse contendendum, maxime cum ipse nihil aliud faciat, quam quod dicit, non credo, et sic probavit omnia sua et improbavit omnia nostra, quasi non et lignum et lapis non credant. Sed haec suo operi et tempori." Vgl. ebendas., Bd. I, S. 426.

1) Opp. lat. v. a. Bd. II, S. 184 f..

2) Ebendas., S. 184. 186.

die sich ähnlich aussprächen, redeten da in der Weise der heiligen Schrift, die sich noch viel stärker in diesem Sinn ausspreche, wie Gal. 6, 9: „Lasset uns Gutes thun, dieweil wir Zeit haben"; Joh. 9, 4: „Es kommt die Nacht, da niemand wirken kann"; Offenb. 14, 13: „Ihre Werke folgen ihnen nach"; Hebr. 9, 27: „Es ist allen Menschen gesetzt, einmal zu sterben, hernach aber das Gericht"; Gal. 6, 7: „Was der Mensch säet, das wird er ernten"; 2 Kor. 5, 10: „Wir müssen alle offenbar werden vor dem Richterstuhle Christi, auf daß ein jeglicher empfange, nachdem er gehandelt hat bei Leibes Leben, es sei gut oder böse." Diese wie viele andere Schriftaussagen lauteten so, als ob nach dem Tode nur noch das Gericht folge, worin man empfange, wie man gehandelt habe, d. h. nach dem hier erworbenen Verdienste, wie es Pred. 11, 3 heiße: Wohin der Baum falle, da bleibe er liegen. Alle diese Stellen würden aber ebenso gegen das Purgatorium überhaupt streiten wie gegen das Verdienen in demselben, da sie keinen Mittelstand zwischen den Verdammten und den Seligen nach dem Tode setzten. Wenn also diesen Stellen gegenüber das Purgatorium verteidigt werden könne, so könne ihnen gegenüber auch verteidigt werden, daß die Seelen im Purgatorium an der Gnade zunehmen, trotzdem daß gesagt werde, alles Verdienst werde hier erworben. Die Lösung liegt nach Luther darin, daß so wenig in dem Ausspruche Augustins wie in den betreffenden Schriftstellen vom Purgatorium die Rede sei, sondern von Himmel und Hölle. Auf das Purgatorium werde keine Rücksicht genommen. Deshalb dürften auch die Worte Augustins nicht auf das Purgatorium bezogen werden. Augustin meine, alles Verdienst werde hier erworben, nicht dort, nämlich nicht im Himmel oder in der Hölle [1]).

Auch Eck hatte im 7. und 8. Obeliskus nach der scholastischen Theologie die Schriftstellen Pred. 11, 3 und 2 Cor. 5, 10 gegen Luthers Auffassung vom Purgatorium geltend gemacht. Luther erwidert, damit die Stelle des Predigers nicht mit den Pigharden, den Böhmen, zur Leugnung des Purgatoriums überhaupt nötige, so bringe Eck die Erdichtung vor, das Fallen des Baumes bedeute,

1) Ebendas., S. 189 ff.

daß kein Verdienst mehr statt finde. Wenn die Stelle des Predigers das Purgatorium selbst nicht aufhebe, gegen welches sie doch so sehr streite (quod vehementer impugnat), wie viel weniger könne sie dann aufheben, daß im Purgatorium eine Zunahme im Guten oder im Bösen statt finde. Gregor sage, im Purgatorium würden die verzeihlichen Sünden getilgt. Wie lasse sich das verstehen, ohne daß der Gereinigte besser werde? Wenn er aber besser werde, wie sei das möglich, ohne daß er im Guten zunehme und verdiene? Es könne ja sein, daß die Worte: wohin sie fallen, da bleiben sie liegen, dahin zu verstehen seien, daß die Seelen nicht mehr Todsünden begehen, oder auf eine andere uns unbekannte Weise [1]). In der Stelle 2 Kor. 5, 10 aber rede der Apostel vom jüngsten Gericht, wo Tod und Fegfeuer ein Ende hätten. Eck beziehe die Worte aufs Fegfeuer und auf den Tod des Menschen in der Zeit, so daß nun, was der Apostel von dem sage, was man im jüngsten Gericht empfange, von dem verstanden werde, was man im Tode empfange [2]).

Konnte Luther bei seiner Bestreitung der scholastischen Lehre von den Fegfeuerstrafen mit vollem Recht geltend machen, daß dieselbe die Schrift nicht für sich, sondern gegen sich habe, so ist dagegen seine Verteidigung der eigenen Auffassung vom Purgatorium, das er noch festhält, den Schriftstellen gegenüber, aus denen die Scholastik folgerte, daß ein Verdienen, ein Zunehmen im Guten im Purgatorium nicht statt finde, offenbar eine sehr unsichere, und man sieht, daß die scholastischen Gegner Luthers darin nicht irrten, wenn sie der Meinung waren, das Purgatorium lasse sich überhaupt nicht festhalten, wenn die Fegfeuerstrafen nicht vindikative und satisfaktorische Strafen seien.

Hinsichtlich der Kraft der päpstlichen Ablässe hatte Luther den Satz aufgestellt, daß der Papst nur die Strafen erlassen könne, die er selbst aufgelegt habe. Dagegen erklärt es Tetzel für einen Irrtum, zu behaupten, die Ablässe bezögen sich nur auf die Strafen

1) Ebendas., Bd. I, S. 426.
2) Ebendas., S. 427 f.

der Satisfaktion, die von Menschen aufgelegt würden, und nicht auch auf die, die von dem Kanon oder von der göttlichen Gerechtigkeit aufgelegt seien [1]). Es sei ein Irrtum, erklärt er, wenn man sage, durch die päpstlichen Ablässe werde der Mensch nicht mit Gott versöhnt, wenn er wahrhaft bereut und gebeichtet habe [2]). Eck stellt dem Satze Luthers (Thes. 20), daß der Papst bei den Plenarablässen nur die von ihm selbst aufgelegten Strafen meine, den Satz entgegen, durch die Gewalt der Schlüssel erlasse der Priester auch die Gott schuldige Strafe, damit das edle Sakrament des evangelischen Gesetzes nicht vergeblich sei [3]). Als Beweis dafür, daß durch die päpstlichen Ablässe auch die von Gott aufgelegten satisfaktorischen Strafen erlassen würden, machen die Gegner Luthers die Übung und den Gebrauch der römischen Kirche sowie die Lehre der christlichen Doktoren geltend, die in diesem Artikel von der römischen Kirche nie verworfen seien [4]). Die Macht des Papstes,

---

1) Disput. I, thes. 62. Vgl. auch Thes. 12; ferner Thes. 45 f.

2) Ebendas., Thes. 62: „Papalibus indulgentiis secundum omnem formam rite acquisitis non reconciliari hominem Deo, vere videlicet contritum et confessum, error."

3) Obel. 10. Opp. lat. v. a. Bd. I, S. 430.

4) So sagt Tetzel in der „Vorlegung" (Löscher, a. a. O. S. 489): „Dy heilige Romische kirche helth sulchs im brauch, dortzu alle christliche Doctores der vil tausent seyn und in dem artickel von der Romischen kirchen nye vorworffen." Ebendas., S. 491: „Die heylige Romische kirche helth und beschleust durch iren brauch und ubungk, das der volkommen ablas nicht alleine die werck der uffgelegten gnungthuung, vom Priester, aber vom rechten, sondern auch von gottis gerechtigkeith weg nympt, — — wen der heilige Augustinus spricht, das die gewonheythen die gottis volck aber die Cristen yn ubung haben, und die außatzunge der alden fur ein recht tzu halden sein, wiewol in der heyligen schrifft von sulchen gewonheythen und dingen insunderheit nichts gesageth wirdt, derhalben von rechtswegen der Babst, dieweyl es der Romische Stul in ubung hath, alle pein wy itzt berurth, vormittelst des vollkummen ablas wegknemen kann." Auch Silvester Prierias wirft Luther vor, daß er, indem er behaupte, der Papst könne nur die von ihm selbst aufgelegten Strafen erlassen, übel denke über das, was die Kirche hinsichtlich des Glaubens und der Sitten thue. Dial. zu Thes. 5 (Opp. lat. v. a. Bd. I, S. 350): „— ita circa factum ecclesiae male sentis, et a Sanctis dissentis. Et ideo meo judicio ista conclusio est haeretica."

alle satisfaktorischen Strafen, auch die von Gott aufgelegten, zu erlassen, soll übrigens auf der Gewalt der Schlüssel beruhen, welche Petrus erhalten habe. Silvester Prierias beruft sich dafür auf Thomas. Nach Thomas stehe die Behauptung, der Papst könne nur die von ihm selbst aufgelegten Strafen erlassen, im Widerspruch mit dem vom Herrn dem Petrus erteilten Privilegium, daß auch im Himmel erlassen werde, was er auf der Erde erlasse [1]). Tetzel spricht sich ebenso aus. „Got der do spricht, So meyne kynder werden sundigen, wil ich yre sunde mit ruthen heymsuchen, idoch meyne barmhertzigkeit nicht von ynen wenden, hat dy volkommenheyt seyner gewalt Sant Peter und eynen igklichen recht erwelten Babst uber die heylige kirche gegeben alßo, das der Babst in der heyligen kirchen alle ding tzuthun macht hath, dye von nothenn seyn der heyligen kirchen unnd dem menschen, tzu der seligkeit, derwegen der Babst Gewalt hath, nachzulassen vormittelst des volkommen ablas, dy payn dye goth den sundern fur yre sunde, so sye von ynen bereweth und gebeicht seyn uffgeleget" [2]). Ausdrücklich wird dabei hervorgehoben, daß sich die dem Papste mit der Schlüsselgewalt gegebene Macht der Ablässe **nur** auf die satisfaktorischen Strafen beziehe, **nicht** auf die Zuchtstrafen, die Gott auflege und die dazu dienen, von der Sünde zu heilen und künftige Sünden zu verhüten [3]). Daß der Papst aber als Gottes Statt-

---

Im besonderen beruft er sich auf den heiligen Thomas. Vgl. ebendaselbst und ebendaselbst. zu Thes. 20 (S. 354).

1) Ebendaselbst, S. 350. Vgl. auch S. 354 zu Thes. 20: „papa ex rationabili causa potest remittere omnem poenam sive impositam sive non impositam, ut divus Thomas edocet. Oppositum autem dicere, haereticum est et contra privilegium datum Petro a Domino, ut dictum est."

2) Vorlegung, **Löscher**, a. a. O. S. 490.

3) Tetzel, Disput. I, Thes. 13 f.: „Sed licet per indulgentias omnis poena in dispositis remittatur, quae est pro peccatis debita, ut eorum est vindicativa." „Errat tamen, qui ob id tolli putet poenam, quae est medicativa et praeservativa, cum contra hanc jubileus non ordinetur." Vgl. auch Vorlegung (Löscher, a. a. O. S. 490): „Got spricht, daß er dy sunde seyner kynder mith der Ruthen heymsuchen wyl, das ist tzu der rewe durch pein bringen, widder dyeselbige peyn dinet der ablas nicht, sunder

halter die Menschen von den von Gott aufgelegten satisfaktorischen Strafen für die Sünden durch den Ablaß befreit, wird als eine große Barmherzigkeit Gottes bezeichnet [1]).

Luther hat die Verteidigung seines Satzes diesen scholastischen Einwendungen gegenüber am eingehendsten in den Resolutionen ausgeführt. Zu Thes. 20 bezeichnet er da als sein stärkstes Argument die Frage, welche Beweise man dafür habe, daß durch die Schlüssel auch andere Strafen als die kanonischen aufgehoben würden? Die Autoritäten, auf die man sich dafür berufe, Antoninus, Petrus de Palude, Augustinus de Ancona, Capreolus, sowie Franciscus Maronis, den der Summist Angelus anführe, gingen alle auf Thomas und Bonaventura als auf ihre Quelle zurück. Allein Bonaventura gestehe selbst, daß die Sache sehr zweifelhaft und ganz unsicher sei. Keinen einzigen Text, kein einziges Schriftwort führten die beiden für ihre Meinung an. Weiter weist Luther auf die Verschiedenheit der Meinungen über die Ablässe hin, aus welcher hervorgehe, daß er nicht der erste und nicht der einzige sei, der die Ablässe in Zweifel gezogen habe. Auch auf eine Dekretale Innocenz III. beruft sich Luther. In der Dekretale Quum ex eo, lib. 5 de poen.

---

alleyne, widder dye peyn der sunde dye bereweth und gebeicht sein, wen in der heyligen schrifft findet man geschrieben, das goth tzu tzeythen dy menschen peyniget im vordinst tzu tzunemen, als Job, Czu tzeythen tzu bewarungk der tugenth, als Sant Pauel, Czu tzeythen tzu straffunge der sunde, als Mariam der schwester Moysi, czu tzeythen tzu der ere gottis, als den der blindt geboren warth, Czu tzeythen tzu eynem anfange der ewigen tzukunfftigen peyn als Herode. Solche straffunge und peynunge gottis stehet alleyne in gottis gewalt, dem menschen uftzulegen, idoch dy pein dy goth dem menschen pfleget ufzulegen fur seine sunde szo sie bereweth und gebeicht sein und durch den Prister nicht genugsam tzuerkandt, kan der Babst vormittelst des volkommen ablas wol abnemen."

1) Tetzel, Vorlegung a. a. O. Vgl. auch ebendas., Löscher, a. a. O. S. 492: „in außtheilunge des ablas, erscheynt uns klarlich die grosse freye mildigkeyt gottis, die sich fuer alle peyn, die dy menschen fuer ire sunde tzu leyden schuldigk, so sie die sunde nicht genung berewet und dy peyn vom Priester nicht genungsam tzuerkant ist, durch die genungthuunge Jhesu will lassen vorgnugen, so yn dieselbige aus Bebstlicher gewalt als ein genungthuung mithgetheyleth wirdt."

et rem. (c. 14, X. de poen. et. rem. [5, 38]) heiße es, durch die Ablässe würde die satisfactio poenitentialis entkräftet. Damit sei es ausgesprochen, daß nur die kanonischen Strafen erlassen würden, denn die satisfactio poenitentialis sei nichts anderes als der dritte Teil der kirchlichen und sakramentlichen Pönitenz [1]). Die Behauptung, daß der Papst auch die von Gott aufgelegten satisfaktorischen Strafen erlassen könne, war schon dadurch entkräftet, daß von Luther gezeigt war, daß Gott wegen der den Gläubigen vergebenen Sünden überall keine satisfaktorische Strafen fordere, daß es solche von Gott aufgelegte satisfaktorische Strafen gar nicht gebe. Das macht denn auch Luther in den Resolutionen zu Thes. 5 geltend. Da unterscheidet er die verschiedenen Arten der Strafen, welche die Gläubigen treffen können, und zeigt, daß es unter denselben keine anderen giebt, welche der Papst aufheben könne, als die von ihm aufgelegten kanonischen Strafen. Denn das gelte nicht von der freiwilligen und evangelischen Strafe, dem Tragen des Kreuzes und dem Töten der Begierden des Fleisches, das von Christus geboten werde und zum geistlichen Wesen der Buße gehöre, wie dieselbe zum Heil notwendig sei, und das kein Priester mehren oder mindern könne. Ebenso wenig könne der Papst kraft der Gewalt der Schlüssel die Zuchtstrafen aufheben, welche Gott über die Gläubigen verhänge, und die nur durch Gebet und eher durch Auflegung anderer Strafen als durch Erlaß derselben aufgehoben werden könnten. (Insofern nämlich durch die Übernahme anderer Strafen der Zweck der Zucht erreicht würde, um dessen willen sonst die Zuchtstrafen von Gott aufgelegt werden müßten.) Wenn kraft der Gewalt der Schlüssel die von Gott aufgelegten Zuchtstrafen aufgehoben werden könnten, so möge der Priester doch durch die Schlüssel Seuchen, Kriege, Erdbeben, Feuersbrünste und dergleichen vertreiben! Satisfaktorische Strafen aber, solche nämlich, welche die göttliche Gerechtigkeit fordere, damit ihr genug geschehe (nämlich wegen der den Gläubigen vergebenen Sünden), gäbe es überall nicht [2]).

Auch aus dem Begriff von der Schlüsselgewalt weist Luther

1) Opp. lat. v. a. Bd. II, S. 197 ff. 200.

2) Ebendas., S. 143 ff.

nach, daß der Papst vermittelst derselben keine anderen Strafen erlassen kann als diejenigen, die er selbst aufgelegt hat. Es zeigt sich dabei freilich die Unsicherheit in der Lehre von der Schlüsselgewalt, von welcher sich Luther eben damals, wie wir sehen werden, erst frei zu machen hatte.

Die beiden Gewalten des Bindens und Lösens, heißt es in den Resolutionen zu Thes. 5, seien einander gleich und bezögen sich auf dieselben Gegenstände (sunt aequales et super eandem materiam). Der Papst könne aber keine andern Strafen als die kanonischen auflegen, und so könne er auch keine andern wieder aufheben. Die beiden Gewalten müßten ungleichen Umfangs sein, wenn der Papst andere Strafen als die kanonischen sollte aufheben können. Die Annahme einer solchen Ungleichheit der beiden Gewalten sei aber dem Worte Christi von der Schlüsselgewalt gegenüber durchaus grundlos. Luther beruft sich darauf, daß c. Quod autem lib. 5 de poen. et rem. ausdrücklich erklärt sei, daß niemand von einem andern als seinem eigenen Richter gebunden oder gelöst werden könne, und daß daher nur die Straferlasse gültig seien, die von dem eigenen Richter erteilt würden. Unter der Jurisdiktion des Papstes stehe man aber hinsichtlich keiner anderen Strafen als der kanonischen [1]). Überhaupt sei es sehr gottlos zu meinen, der Papst habe die Gewalt, das göttliche Recht zu ändern und das zu erlassen, was die göttliche Gerechtigkeit aufgelegt hat. Denn Christus sage nicht: Was ich binden werde, das wirst du lösen, sondern: Was du lösen wirst, soll gelöst sein. Aber nicht wirst du alles lösen, was gebunden ist, sondern nur das, was von dir gebunden ist, nicht das, was von mir gebunden ist. Die Gegner verständen die Worte Christi so, als wenn es hieße: Was du lösen wirst, sei es im Himmel oder auf Erden, soll los sein, während doch Christus hinzugefügt habe: auf Erden, und so mit Fleiß den Schlüssel auf

1) Ebendas., S. 148. Vgl. „Freiheit des Sermons“ in Luthers deutschen Schriften Altenb. Ausg. Th. I, S. 60: „Kann doch kein Bischof lösen, was der Babst bindet; wie vermessen sich denn die schädlichen Schmeichler, den Babst und die Kirche mit ihm so zu verführen, daß er sich unterwinde zu lösen, was sein Gott bindet, so er doch unmäßlich weniger Gewalt hat in Gottes Gewalt als ein Bischof in seiner Gewalt.“

die Erde eingeschränkt habe, wohl wissend, daß sie sonst alle Himmel durchbohren würden [1]).

Darin, daß Luther bei dieser Argumentation die Beziehung der Absolution auf die Sündenvergebung Gottes ganz unbeachtet läßt, zeigt sich die Unsicherheit in der Lehre von der Schlüsselgewalt, in der sich Luther noch befindet, obwohl er zugleich in den Resolutionen, wie wir sehen werden, den entscheidenden Schritt zur Erfassung der evangelischen Wahrheit hinsichtlich der Absolution und somit der Schlüsselgewalt überhaupt thut. Aus dieser Unsicherheit, die der Argumentation Luthers in diesem Punkte anhaftet, wächst übrigens der gegnerischen Position kein Vorteil zu. Nach Beseitigung dieser Unsicherheit durch die erst von Luther zu findende rechte Lehre von der Absolution wird die Widerlegung der gegnerischen Behauptung über die Kraft der päpstlichen Ablässe nur anders formiert werden müssen. —

---

1) Opp. lat. v. a. Bd. II, S. 146. Vgl. S. 211 ff. zu Thes. 26. Vgl. ferner die Antwort Luthers auf die Schrift des Silvester Prierias (ebendas. S. 22 f.): „novam hanc Thomae tui intelligentiam rejicio, qua illud verbum Christi: Quodcunque solveris etc. sic intelligendum proponis, ut Petrus solvere possit etiam a Deo inflictas poenas. Iterum quaero, qua autoritate, qua industria hanc intelligentiam ex istis verbis trahes? Cur non B. Thomas tuus tecum relinquit eum sensum, quem ecclesiastici patres, praesertim Chrysostomus ad Ebraeos, tenuerunt, ut iis verbis nihil aliud Christus voluerit, quam quod ligationem et solutionem Petri fideles non secus habeant, ac si Christus ipse ligaret et solveret, hoc est, ratificavit ligationem et solutionem ejus in terra. Quo non fit, ut aliquid Petrus solvat in coelo vel extra terram. — Aut cur non astruis etiam ligare posse Petrum et poenas a Deo inflictas infligere, cum sit utraque potestas una et aequalis? Corrige ergo verbum Christi, et ita doce: Quodcunque ego ligavero in coelis, tu solve super terram. Hanc enim tuam esse intelligentiam in verbis Christi, evidens est. Sed quam absurda et impia eadem sit, credo vel palpare possis. Igitur facias quod facis. Ex istis verbis Christi numquam aliud probabis, quam quicquid Petrus non potest ligare, id nec solvere potest, quamvis quicquid ligaverit et solverit, tamquam Deo ligante et solvente obedire teneamur, ut salva sit unitas ecclesiae suae, quam iis verbis constituit.“ — Vgl. auch „Freiheit des Sermons“ in Luthers deutschen Schriften Altenb. Ausgabe. T. I, S. 60.

In Übereinstimmung damit, daß er die päpstlichen Ablässe von der Sündenvergebung Gottes schied, hatte Luther verneint, daß die Ablässe aus dem Schatze der Verdienste Christi und der Heiligen erteilt würden, und hatte dagegen den Satz aufgestellt, daß der Papst die von ihm aufgelegten Strafen, die er allein erlassen könne, lediglich kraft der ihm zustehenden Gewalt der Schlüssel erlasse, kraft welcher er sie aufgelegt habe. Die Gegner treten für die von Luther verworfene Meinung ein. Silvester Prierias sagt gegen Luthers 56. These („die Schätze der Kirche, davon der Papst den Ablaß austeilet, sind weder genugsam genannt, noch bekannt bei der Gemeinde Christi"), diese Schätze seien bekannt und genannt, zwar nicht durch das Licht unserer Vernunft aber durch das des Heiligen Geistes, der uns durch seine Heiligen lehre. Die Ablässe seien nicht durch die Autoriät der Schrift aber durch die Autorität der römischen Kirche und der römischen Bischöfe bekannt, welche größer sei. Nach den heiligen Theologen und Kanonisten bestehe der Schatz aus den Verdiensten Christi und der Heiligen, nicht insofern dieselben Verdienste sondern insofern sie Genugthuungen seien [1]). Gegen die 60. und 61. These Luthers („Wir sagen aus gutem Grund, ohne Frevel oder Leichtfertigkeit, daß dieser Schatz sind die Schlüssel der Kirche, durch das Verdienst Christi der Kirche geschenket." „Denn es ist klar, daß zu Vergebung der Pein und vorbehaltener Fälle allein des Papstes Gewalt genug ist.") sagt Silvester Prierias, die Gewalt des Papstes genüge dazu in der Weise, wie die Gewalt eines Königs dazu genüge, eine Burg zu bauen, nämlich vermittelst des Schatzes, der nicht die Gewalt sondern das Mittel der Gewalt sei. Der Schatz bestehe „materialiter" in der Genugthuung Christi und der Heiligen, „effective" in der Jurisdiktionsgewalt (clavis jurisdictionis), wodurch er ausgeteilt werde [2]). Ebenso sagt Eck, es sei der unverschämteste Irrtum, zu behaupten, daß das Verdienst Christi nicht ein unendlicher Schatz sei, und daß er dem Papste nicht zur ordentlichen Austeilung anvertraut sei. Jeder Christ müsse daher seine Hoffnung vielmehr

1) Ebendas., Bd. I, S. 367.
2) Ebendas., S. 369.

auf diesen Schatz setzen, als die Vergebung auf Strafen und Martern stützen, als wenn sie dadurch verdient würde. Denn wenn wir alles gethan hätten, käme es uns zu zu sagen: Wir sind unnütze Knechte [1]). Der 60. und 61. These Luthers gegenüber spricht Eck seine Verwunderung darüber aus, wie jemand sagen könne, der Schatz und der Schlüssel seien dieselbe Sache, da doch der Schlüssel das Instrument zum Öffnen des Schatzes sei [2]). Und was so von Silvester Prierias und von Eck gegen Luther geltend gemacht wird, das wird auch von Tetzel in seinen Thesen gegen ihn geltend gemacht [3]).

Luther, freilich unter der wiederholten Erklärung, daß er disputiere und die Wahrheit suche [4]), beharrt dabei, daß der Schatz der Kirche, aus welchem der Papst die Ablässe erteile, unbekannt sei, und daß er in den Verdiensten Christi und der Heiligen nicht bestehe. In den Resolutionen, zu Thes. 58, spricht er sich eingehender hierüber aus. Die von ihm bestrittene Meinung, sagt er, sei fast bei allen Lehrern aufs tiefste eingewurzelt; deshalb müsse er seinen Satz um so genauer beweisen, und er wolle das getrost thun [5]). Wir heben aus der Ausführung Luthers, in der die evan-

---

1) Ebendas., S. 448 f.

2) Ebendas., S. 450.

3) Ebendas. S. 304. Thes. 90 ff.: „Thesaurum ecclesiae non satis nominatum esse nec cognitum, unde papa dat indulgentias, error.“ „Thesaurum Christi non esse merita Christi et Sanctorum, error.“ „Haecque operari venialem, hoc est, a Deo copiosam, celerem, totalemque satisfactionem extra papae applicationem, error.“ „Thesaurum ecclesiae esse solum claves ecclesiae, merito Christi donatas, error.“ „Ad remissionem poenarum solam sufficere papae potestatem, absque thesauri ecclesiae, i. e. meritorum Christi, applicatione, error.“

4) Ebendas., Bd. II, S. 257.

5) Luther weiß dabei, daß man sich für die Lehre, daß die Verdienste Christi und der Heiligen der Schatz der Kirche seien, aus welchem der Papst die Ablässe erteile, auch auf eine Extravagante Clemens VI., c. 2. de poenit. et rem. in Extrav. comm. (5, 9) berief. Er meint aber, die betreffenden Worte in einem für ihn günstigen Sinne erklären zu können. In den Asterisken (Opp. lat. v. a. Bd. I, S. 448) sagt Luther: „Fateor quidem in extravagante Clementis VI. — so muß es heißen statt V. — narrationem fieri de thesauro meritorum Christi, per indulgentias distribuendorum, sed numquam lego illud esse approbatum. Aliud est papam narrare,

gelische Rechtfertigungslehre sehr bestimmt zum Ausdrück kommt, das Folgende hervor. Hinsichtlich der Verdienste Christi sagt Luther, sie seien allerdings der Schatz der Kirche, aber sie seien nicht der Schatz der Ablässe. Durch keine Schrift und auch durch keinen sonstigen Beweis könne das erwiesen werden. Keinem werde die Gnade der contritio zuteil, dem nicht zugleich die Verdienste Christi gegeben würden. So habe der contritus die Verdienste Christi vor den Ablässen [1]). Luther zeigt weiter, daß auch die Verdienste der Heiligen der Schatz der Ablässe nicht sein können. Keiner der Heiligen, heißt es da u. a., habe in diesem Leben die Gebote Gottes genügend erfüllt, und somit könne auch keiner von ihnen Überflüssiges gethan und etwas hinterlassen haben, was zu Ablässen ausgeteilt werden könnte. Daß keiner der Heiligen in diesem Leben die Gebote Gottes genügend erfüllt habe, dürfe so wenig bezweifelt werden, daß die Behauptung des Gegenteils häretisch sein würde. Christus sage: Wenn ihr alles gethan habt, was geboten ist, so sprecht, wir sind unnütze Knechte. Unter einem unnützen Knechte sei aber ein solcher zu verstehen, der weniger gethan habe, als er zu thun schuldig ist, und nicht ein solcher, der darüber hinaus gethan habe. Die klugen Jungfrauen im Gleichnis wollen den thörichten nichts von ihrem Öl mitteilen, da sie fürchten, es möchte ihnen sonst fehlen. Jeder Heilige sei schuldig, Gott zu lieben, so viel er könne, und noch mehr, als er könne. Aber keiner habe das gethan und habe es auch nicht thun können. Augustin sage, alle Heiligen müßten

---

aliud statuere, imo longe aliud papam statuere, et concilium approbare. Denique non sum ego, neque Eccius, neque magistri nostri, apostolicae sedis declaratores, nisi frivoli esse velimus, ut Eccius dixit, non frivolus." Die Erklärung Luthers, welche übrigens bereits der Fassung seiner 60. These zugrunde liegt, zum Zeichen, daß er die Schwierigkeit, die ihm in dieser Extravagante gegenüberstand, schon bei der Abfassung der Thesen vor Augen gehabt hat, war freilich eine unhaltbare. Wir werden sehen, welches Gewicht der Kardinal Cajetan bei den Verhandlungen in Augsburg auf diese Extravagante gelegt hat, um es Luther unmöglich zu machen, seine Lehre als eine solche hinzustellen, welche mit den päpstlichen Entscheidungen, mit der offiziellen Lehre des Papstes, nicht im Widerspruche stehe.

1) Opp. lat. v. a. Bd. II, S. 262 ff.

bitten: Vergieb uns unsere Schuld, auch dann, wenn sie gut gehandelt hätten, da Christus keinen ausgenommen habe, als er uns beten lehrte. Wer aber Schuld bekenne, habe sicher keine überschüssigen Verdienste. Ps. 32 heiße es: „Selig der Mann, dem der Herr die Sünde nicht zurechnet“; und ferner: „Dafür werden dich alle Heiligen bitten.“ Die Heiligen verdienen also durch ihr Gebet und durch das Bekenntnis ihrer Gottlosigkeit, daß ihnen die Sünden nicht zugerechnet werden. Augustin, im 1. Buche der Retraktationen, sage, alle Gebote würden erfüllt, wenn das, was nicht erfüllt wird, verziehen werde. Er handele da über die Frage, ob die Heiligen die Gebote vollkommen erfüllen, und verneine dieselbe, indem er sage, daß die Gebote mehr durch Gottes Verzeihung als durch die Erfüllung vonseiten der Menschen erfüllt würden. Im 9. Buche der Konfessionen sage Augustin, auch die Heiligen bedürften die Barmherzigkeit in ihrem ganzen Leben. Im 2. Buche gegen Julianus führe er zehn ältere Kirchenväter für seine Meinung an, daß nach 1 Joh. 1, 8 kein Heiliger in diesem Leben ohne Sünde sei. So gebe es also keine Verdienste der Heiligen, die für sie selbst überflüssig wären und andern zuhilfe kommen könnten. Mit der größten Glaubensplerophorie spricht Luther diese Sätze aus. Es handelt sich da um den Grundgedanken seiner Rechtfertigungslehre, daß nämlich die Gerechtigkeit vor Gott allein in der Vergebung der Sünden um Christi willen besteht. Während er sonst geltend macht, daß er disputiere, um die Wahrheit zu suchen, und nicht abschließend behaupte, fügt er hier die Erklärung hinzu, daß er an dem, was er gesagt habe, nicht zweifle, sondern bereit sei, Feuer und Tod dafür zu leiden, und er wolle von jedem, welcher der entgegengesetzten Meinung sei, behaupten, daß er ein Ketzer sei [1]). Man wende freilich ein, die Heiligen seien allerdings nicht ohne Sünde in diesem Leben gewesen, aber nur nicht ohne verzeihliche Sünde, und so hätten sie nichtsdestoweniger mehr thun können, als sie schuldig gewesen seien. Allein ihre verzeihliche Sünde habe darin bestanden, daß sie

1) Ebendas., S. 260: „Et ut aliquando audax sim, ea, quae jam dixi, protestor, me non dubitare, sed paratus sum ignem et mortem suscipere pro illis, et haereticum asseram omnem, qui contra sapuerit.“

weniger gethan hätten, als sie schuldig waren. Auch ein gutes Werk, das aufs beste gethan sei, sei eine verzeihliche Sünde nach dem schon angezogenen Ausspruche Augustins, daß die Gebote dann erfüllt würden, wenn, was nicht erfüllt werde, verziehen werde [1]).

Hatte Luther, wie es sich aus seiner Auffassung über die Fegfeuerstrafen ergab, in den Thesen den Satz aufgestellt, daß der Papst den Verstorbenen Erlaß der Fegfeuerstrafen nur vermittelst der Fürbitte, nur „per modum suffragii“, zuwenden könne, wobei es aber von dem Willen Gottes abhänge, ob und inwieweit er die Fürbitte erhöre, so halten die Gegner daran fest, daß sich die Gewalt des Papstes auch über das Purgatorium erstrecke und daß somit der Papst auch die Seelen im Fegfeuer von den Strafen desselben befreien könne. Das leugnen, sagt Silvester Prierias gegen die 22. These Luthers, heiße übel denken über das, was die Kirche hinsichtlich des Glaubens und der Sitten thue und lehre, und sei daher häretisch [2]). Silvester Prierias behauptet dagegen, nach den

1) Ebendas., S. 257 ff.

2) Ebendas., Bd. I, S. 355. — Tetzel führt das in der „Vorlegung“ (Löscher, a. a. O. S. 499 f.) in folgender Weise näher aus: „Der (nämlich Luthers Artikel 18 in dem Sermon vom Ablaß und Gnade) wird also Christlich vorleget, Erstlich ist er vol argerlist, wenn er besaget, das die kirche nicht beschlossen habe das durch ablas die selen aus dem fegefewer mugen erlost werden, dieweyl doch die heylige Romische kirche helth yn irem brauch, das die selen durch den ablas aus dem fegefewer erlost werden, Es sein auch gar vil altaria, kirchen und capellen tzu Rome da man selen erlost, szo messen doselbst gehalden, aber ander gutte werck gethan werden, das kompt do her, wen die Bebste haben an dieselbigen stellen vollkommen ablas gegeben, tzu erloßen die seelen, ßo man meße do list, aber ander guthe werck thuth, wye tzu Rome in ubung ist, dyße erloßunge der ßelen.lyde der Babst, und die Romische kirche dergestalth tzu Rome nicht, wen sye nicht wol ergrundt were, wen der Babst und der Stul der Romischen Kirchen, auch das Bebstliche ampt, irren nicht in den dingen, dy den glawben belangen, Nun belanget der ablas auch den glawben, wen wer do nicht glawbeth, das der Babst den ablas und volkommen ablas den lebendigen und den toden, szo sye yn gottis liebe sein, mittheylen kan, der helth das der Babst dy volkommenheyt der gewalt von dem Hern Christo uber die Christglawbigen nicht entpfangen habe, das den heiligen rechten entgegen ist, Es meldet auch dieser

Heiligen habe der Papst hinsichtlich der Ablässe die Jurisdiktionsgewalt auch über das Purgatorium „applicative". Er löse zwar die Seelen nicht von der Schuld der Strafen, aber er teile ihnen mit, womit sie die Strafe oder Schuld lösen könnten, indem er ihnen die Genugthuung Christi und anderer appliziere. Wenn Luther sage, es stehe in dem freien Willen Gottes, ob und inwieweit er die Fürbitte der Kirche erhören wolle, so sei es irrig und häretisch zu sagen, der Papst könne nicht exstante rationabili causa nach seinem Willen dem einen mehr oder weniger als dem andern von der Fürbitte der Kirche geben; Gott habe dem Papste das eingeräumt [1]). Und ebenso spricht sich Eck aus. Die Worte „per modum suffragii" in den päpstlichen Bullen wollten keine Minderung ausdrücken, sondern vielmehr etwas hinzufügen und die Art, wie die Mitteilung geschehe, erklären, wie das schön dargelegt werden könne, und die päpstlichen Interpreten dargelegt hätten [2]). Wenn die Fürbitte der Kirche allein in Gottes freiem Willen stände, so daß er die priesterliche Applikation unbeachtet lassen und verwerfen wollte, so könnte kein Priester eine Messe dem einen vor dem andern besonders applizieren, es wären auch keine jährlichen Seelmessen zu stiften und keine Privatmessen zu besorgen, da es nach dem Willen Gottes

---

articel (Luthers), das etlich Nawe Doctores sagen, das dy selen aus dem fegefewer durch den ablas mugen erlost werden, aber es ist ynen unmuglich tzu beweren, darauff ist tzu wissen das die heiligen Nawen Doctores das gantz wol bewerth haben, und seyendt derhalben von der heyligen Romischen kirchen nye vordampt worden, dorumb sie wol mussen bewerth haben, Sunderlich der heilige Sant Thomas, des lere den glawben und der selen seligkeyth belangend, die Bebste Urbanus und Innocentius fuer Christlich und bewerlich angenummen und approbirt haben. Es hat sie auch dersyder kein Babst bißher vordammet, dieweil nun dye lere Sant Thomas vor Christlich angenommen wirdt, derhalben ist dyser Articel vordachtigk in der warheit. Es saget auch der heylige Jheronymus, die weil seinen glawben Bebstliche heiligkeith, dye weil sie den stuel und glawben Petri heldt, fur recht und guth annimpt, das derienige der im seinen glawben strofft, sich als ein unerfaren, aber ein boßhafftigen, aber als einen ketzer tzu halden bewerth, Also ist der tzu halden der Sant Thomas, als unbewerlich in der lere, die er vom Cristlichen glauben schreybeth, strafft."

1) Opp. lat. v. a. Bd. I, S. 357.

2) Obeliskus 12. Ebendas., S. 432.

einem andern ebenso oder mehr nützen würde; es sei auch nicht nötig, im Kanon der Lebendigen oder der Toten zu gedenken [1]). Tetzel drückt sich zwar in seinen Thesen vorsichtiger aus, aber seine Sätze kommen auf denselben Sinn hinaus [2]). Silvester Prierias nimmt keinen Anstand, das Wort, daß die Seele aus dem Fegfeuer fahre, sobald das Geld im Kasten klinge, in Schutz zu nehmen. Und zwar verteidigt er dies Wort nicht bloß seinem dogmatischen Inhalte nach, nach welchem es ja nur den Satz von der Macht des Papstes über das Purgatorium zum Ausdruck bringt, da nach diesem Satze die Seele in demselben Augenblick von den Fegfeuerstrafen gelöst ist, in welchem die Erwerbung des Ablasses für dieselbe perfekt wird; er verteidigt es auch, daß die Ablaßprediger auf diese Weise zum Kaufen der Ablässe anzulocken suchen. Er meint, ein Ablaßprediger, der so lehre, sei ebenso wenig zu tadeln wie ein Koch, welcher die Speisen durch hinzugefügte Gewürze schmackhaft mache [3]). Tetzel, welcher wohl Grund hatte, das Odium dieses Satzes von sich abzuwenden, richtet sich gegen denselben. Er sagt, es sei irrig zu sagen, daß die Seelen nicht eher aus dem Fegfeuer fahren können, ehe das Geld im Kasten klinge. Wenn die Seelen gereinigt seien, führen sie sofort ohne weitere Zögerung aus dem Fegfeuer [4]). Das soll doch wohl heißen, daß das Fertigwerden der

---

1) Obeliskus 13. Ebendas., S. 433.

2) Disput. I, Thes. 53 f. (ebendas., S. 300): „Papa etsi in purgatorium nullam habeat clavis potestatem, habet tamen jubileum illis adplicandi per modum suffragii autoritatem.“ „Hanc in purgatorium autoritatem sub specie clavis in papa negare, est veritati contradicere et errare.“

3) Ebendas., S. 357: „Praedicator animam, quae in purgatorio detinetur, astruens evolare in eo instanti, in quo plene factum est illud, gratia cujus plena venia datur, puta dejectus est aureus in pelvim, non hominem, sed meram et catholicam veritatem praedicat, tu vero oppositum dogmatizans, si pertinaciam addideris, vide juxta praedicta, quid inde merearis, factum et doctrinam sanctae Romanae ecclesiae reprehendens. Nec plus est reprehensibilis declamator sic docens, quam coquus fastidienti stomacho substantiales cibos accidentalibus saporibus exacuans.“

4) Disput. I, Thes. 55 f. (ebendas., S. 300): „Animam purgatam

Reinigung der Seelen durch den Ablaß, also die Erwerbung des Ablasses durch das zu zahlende Geld, nicht davon abhänge, daß das Geld erst in die Kiste gelegt sei. Es ist dann freilich jener odiöse Satz beseitigt; aber sachlich ist doch nur der Moment, wo das Geschäft perfekt wird, etwas anders bestimmt.

Luther verneint diesen Einwürfen der Gegner gegenüber, daß es Faktum und Lehre der Kirche sei, daß die Strafen des Purgatorium durch die Indulgenzen, also kraft der Schlüsselgewalt, aufgehoben würden [1]). Wenn sich Tetzel darauf berufen hatte, daß es in Rom Altäre und Kirchen gäbe, da man Seelen mit Messen erlöse, und daß das von den Päpsten geduldet werde [2]), so leugnet Luther nicht, „daß zu Rom Etliche dafür halten", aber er spricht dem, solange kein Beschluß der Kirche vorliege, die Beweiskraft ab. „Zu solchem grossen fährlichen Artickul solt ein Christlicher Verleger die Schrifft, geistlich Recht, oder redlich Vernunfft einführen. Denn was zu Rom oder anderswo geschicht, oder Bäbst dulden, kunt auch ein iglicher Landferer oder Kretschmer wohl schwätzen. Darum wenn es die Kirche beschleust, so wil ich glauben, daß das Ablas Seelen erlöse. In des wil ich den Frevel lassen, auff daß ich nicht mich selbst und die armen Seelen mit mir betrüge [3])." Nur auf Thomas, sagt Luther, könne man sich berufen. Aber den Thomas verwerfe er [4]). In den Resolutionen macht Luther geltend, der Papst

---

evolare, est eam visione Dei potiri, quod nulla potest intercapedine impediri." „Quisquis ergo dicit, non citius posse animam evolare, quam in fundo cistae denarius possit tinnire, errat."

1) Opp. lat. v. a. Bd. II, S. 35: „Nego esse factum et doctrinam ecclesiae, relaxari poenas purgatorii per viam indulgentiae."

2) Vgl. S. 158, Anm. 2.

3) Freiheit des Sermons. Vgl. Altenb. Wke. Th. 1, S. 61.

4) Opp. lat. v. a. Bd. II, S. 38: „Ad vicesimam sextam dicis, ecclesiam habere potestatem in purgatorium, secundum sanctos (id est, S. Thomam), et hoc per applicationem meritorum Christi. Respondeo ut supra, S. Thomam nego." Vgl. Freiheit des Sermons (Altenb. Wke., Th. 1, S. 62): „daß S. Thomas bestettiget ist, laß ich seyn. Man weiß aber in allen Universitäten, wie weit die Bestetigung sich erstreckt. Darum was der heilige Vater mit Schrifft oder Vernunfft bewehret, nim ich an das ander laß ich seinen guten Wahn gewesen seyn."

selbst spreche nur von den **aufgelegten** Pönitenzen, die Strafen des Purgatorium seien aber nicht kraft der Schlüsselgewalt aufgelegt [1]). Der Papst selbst sage, daß er per modum suffragii den Seelen die Strafe erlasse. Somit also erkläre der Papst selbst, daß er sie nicht durch die Gewalt der Schlüssel erlasse. Denn der modus suffragii müsse doch verschieden sein von dem modus potestatis [2]). In einer Dekretale Klemens V. (Clem. 2 de poen. et rem. [5, 9]) scheine nach der Glosse vom Papste durch die Worte „ut asserunt mendaciter“ [3]) die Meinung verworfen zu werden, daß die Seelen durch die Indulgenzen befreit würden. Die Glosse führe dafür zugleich Dist. 25 c. 4 an. Und darin scheine sie Recht zu haben [4]). Die Argumente, auf die man die Behauptung stützte, daß die Lehre von der auch auf das Purgatorium sich erstreckenden Gewalt des Papstes von den Päpsten anerkannte Lehre der Kirche sei, widerlegt Luther. Wenn man einwende, in einer Disputation habe ein gewisser Magister zu Paris den Satz aufgestellt, der Papst habe Gewalt über das Purgatorium, und der Papst habe das gebilligt, so antworte er, es rühre ihn nicht, was dem Papste gefalle oder mißfalle; er höre den Papst nicht, wenn er nach seinem Kopfe rede, sondern er höre den Papst als Papst, nämlich sofern er in den canones oder nach den canones rede oder mit dem Konzil entscheide [5]). Wenn man weiter einwende, Bonaventura habe gesagt, daß man sich nicht zu sehr widersetzen dürfe, wenn jemand behaupte,

1) Opp. lat. v. a. Bd. II, S. 208.

2) Ebendas., S. 211.

3) Die betreffende Stelle der Dekretale Klemens V. lautet: „quum aliqui ex hujusmodi quaestionibus — — multa temeritatis audacia et deceptione multiplici animarum — — animas — — de purgatorio (ut asserunt mendaciter) extrahant et ad gaudia paradisi perducant“ etc.

4) Opp. lat. v. a. Bd. II, S. 219. Vgl. auch S. 20, wo hervorgehoben wird, daß die Glosse zu den bezeichneten Worten der Dekretale Klemens V. sage, die Seelen würden deshalb nicht durch die Ablässe aus dem Purgatorium herausgezogen, weil sie bereits dem Gericht Gottes unterworfen seien. „Cle. de poe. et re. ca. Abusionibus manifeste dicit glossa in verbo mendaciter, ideo non extrahi animas per indulgentias, quia sunt jam judicio Dei subjectae.“

5) Ebendas., S. 220.

der Papst habe Gewalt über das Purgatorium, so sei dagegen zu sagen, daß die Autorität des Bonaventura in dieser Sache nicht genüge, und daß Bonaventura mit Recht zur näheren Erklärung hinzufüge: wenn es durch eine öffentliche Autorität oder durch Vernunftbeweis feststehe. Eine solche Autorität aber gebe es nicht. Man sage zwar, Sixtus IV. habe entschieden, daß die Weise der Ablaßerteilung per suffragium der Völligkeit der Ablässe keinen Eintrag thue. Allein der Papst für sich könne keinen neuen Glaubensartikel feststellen. Auch sei ihm ein solcher Ausspruch Sixtus IV. noch nicht zu Gesicht gekommen, wohl aber der, daß die Indulgenzen den Verstorbenen per modum suffragii gegeben würden. Daraus aber folge nicht, daß die Seelen infolge dessen sofort frei würden (wie es der Fall sein würde, wenn der Papst selbst die Seelen vermittelst der Schlüsselgewalt frei machen könnte). Die Worte Sixtus IV. ließen eine Erklärung im Sinne Luthers zu [1]). Man berufe sich auch darauf, daß es in der päpstlichen Ab-

1) In der Deklaration Sixtus IV. (vgl. Gieseler, K. Gesch. 2, 4. § 147. Anm. q) heißt es: „nos scandalis et erroribus hujusmodi ex pastorali officio obviare volentes per Brevia nostra ad diversos illarum partium Praelatos scripsimus, ut Christifidelibus declarent ipsam plenam indulgentiam pro animabus existentibus in purgatorio per modum suffragii per nos fuisse concessam, non ut per indulgentiam praedictam Christifideles ipsi a piis et bonis operibus revocarentur, sed ut illa in modum suffragii animarum saluti prodesset, perindeque ea indulgentia proficeret, ac si devotae orationes piaeque eleemosinae pro earundem animarum salute dicerentur et offerentur. Diese Erklärung sei aber vom bösen Menschen wieder mißverstanden, denn ihr Sinn sei keineswegs, indulgentiam non plus proficere aut valere, quam eleemosynas et orationes. Vielmehr: eam perinde valere diximus, i. e. per eum modum, per, acsi, i. e. per quem orationes et eleemosynae valent. Et quoniam orationes et eleemosynae valent tamquam suffragia animabus impensa; nos, quibus plenitudo potestatis ex alto est attributa, de thesauro universalis Ecclesiae, qui ex Christi Sanctorumque ejus meritis constat, nobis commisso, auxilium et suffragium animabus purgatorii afferre cupientes supradictam concessimus indulgentiam, ita tamen, ut fideles ipsi pro eisdem animabus suffragium darent, quod ipsae defunctorum animae per se nequeant adimplere." — Luther hat recht, wenn er geltend macht, daß diese Erklärung Sixtus IV. erst noch einer Erklärung bedürfe.

solutionsformel heiße, die Strafen des Fegfeuers würden erlassen, insoweit die Schlüssel der heiligen Mutter Kirche sich erstreckten. Allein diese Formel werde nur bei Lebenden und Sterbenden gebraucht; sie sei keine solche, durch welche den Verstorbenen Ablaß zugeeignet werde. Zudem sei der Ausdruck ganz zweifelhaft und unsicher gehalten. Ihm käme der zitternde Schwanz (ista tremula cauda) verdächtig vor. Er sei nicht gehalten, das fest zu glauben, was der Papst nicht mit Sicherheit auszusprechen wage. Und auch hier wieder gelte, daß man, ohne deshalb Häretiker zu sein, anderer Meinung sein dürfe als der Papst, selbst wenn der Papst recht habe, so lange das allgemeine Konzil nicht entschieden habe. Man sei nicht gezwungen, die Ablaßformel für wahr zu halten, solange die Kirche nicht entschieden habe [1]).

Luther macht aber gegen die Meinung, daß sich die Gewalt des Papstes auch über das Purgatorium erstrecke, nicht bloß geltend, daß dieselbe nicht Faktum und Lehre der Kirche sei, sondern er widerlegt dieselbe auch und zwar durch verschiedene Argumente.

Diese Meinung ist, wie Luther geltend macht, durch den Wortlaut der Worte, womit Christus die Schlüssel dem Petrus gegeben hat, ausgeschlossen. „Was du lösest auf Erden" u. s. w. Nicht umsonst seien die Worte „auf Erden" hinzugefügt. Man sage zwar, die Worte könnten auch so verstanden werden, daß gemeint sei, was Petrus lösen werde, während er auf der Erde sei, so daß also das Objekt des Lösens durchaus unbeschränkt bleibe. Dann habe Christus wohl dem vorbeugen wollen, daß nicht ein gestorbener Papst binde und löse, und etwa das löse, was der lebende Papst binde, so daß Christus in Verlegenheit sei, was nun gelten solle. Aus der Antithese: Was du lösest auf Erden, soll im Himmel gelöst sein, folge, das nur gemeint sei, daß etwas, das sich auf der Erde befinde, gelöst werde, daß also nicht von dem Lösenden gesagt werde, daß er auf der Erde sei, sondern von dem Gelösten, oder wenigstens von beiden. Der Papst müßte weiter auch im Purgatorium binden können, wenn er da kraft der Schlüsselgewalt lösen könnte, denn die beiden Ge-

1) Opp. lat. v. a. Bd. II, S. 220 ff.

walten, das Binden und das Lösen, seien gleich und gleicherweise der Kirche von Christus gegeben [1]).

Als bekanntes nicht zu widerlegendes Argument giebt Luther auch das an — er hat ihm den ersten Platz unter seinen Argumenten gegeben —, daß der Papst, wenn ihm wirklich die Schlüsselgewalt über das Purgatorium zustände, das Purgatorium ganz leer machen könnte, und daß es dann grausam von ihm wäre, wenn er es nicht thäte. Denn wenn man einwende, der Papst dürfe die Seelen nur aus gerechter und vernünftiger Ursache aus dem Purgatorium befreien, damit er nicht unbesonnen gegen die göttliche Gerechtigkeit handele, so sei doch die Liebe eine unvergleichlich gerechtere und vernünftigere Ursache als alle die Ursachen, um deren willen die Ablässe erteilt würden [2]).

---

1) Ebendas., S. 211 ff. Vgl. Freiheit des Sermons, Altenb. Wke. Tl. 1, S. 61 f.: „Auch — hält es das geistliche Recht für eine Lügen, und hat sich noch nie kein Babst desselben unterstanden, und ist festiglich zu hoffen, daß Christus lasse keinen so tief fallen, daß ers ihm fürnehme, dieweil ers ihm selbst auszogen und fürbehalten, da er zu Petro sagt: Was du lösest auff der Erden, sol loß seyn. Die Seelen aber sind nicht mehr auff der Erden. Und wiewohl etliche sich unterstanden, dem Babst zu schmeichlen, diesen Spruch auch unter die Erden zu ziehen, so sinds doch Gottes Wort, und so offenbahr, daß sie noch blieben sind, und bleiben werden. Denn sie sind nicht alleine über S. Peter und Paul, und alle Bäbste, sondern auch über alle Engel, ja auch über die Menschheit Christi selbst, als er sagt: Meine Worte sind nicht meine Wort, sondern des, der mich gesandt hat."

2) Opp. lat. v. a. Bd. II, S. 207 f. Es sei bekannt, sagt Luther, daß die Ablässe wegen des Kriegs gegen die Ungläubigen, oder wegen des Baues von Kirchen oder wegen gemeiner oder anderer Not dieses Lebens erteilt würden. Keine unter allen diesen Ursachen sei aber so groß, daß die Liebe nicht unvergleichlich viel größer, gerechter und vernünftiger sei. Wenn daher die göttliche Gerechtigkeit dadurch nicht verletzt werde, daß wegen der Leiber der Gläubigen und wegen des Schutzes ihrer Habe, oder wegen lebloser Gebäude, oder wegen der kurzen Notdurft dieses vergänglichen Lebens so viel Sünden erlassen werden, als jemand erlassen haben will, um wie viel weniger würde dann die göttliche Gerechtigkeit verletzt, wenn alle Sünden um der heiligen Liebe willen erlassen würden. Oder sollte die göttliche Gerechtigkeit so unbillig sein, oder etwa so melancholisch, daß sie der Liebe, welche gegen die Leiber und das zeitliche Vermögen der Lebenden erwiesen werde, gewogener sei, als derjenigen, welche den armen Seelen erzeigt werde.

Daß die Schlüsselgewalt des Papstes mit den Fegfeuerstrafen durchaus nichts zu thun habe, ergab sich für Luther auch daraus, daß es eine ganz grundlose Meinung sei, wenn man annahm, die kanonischen Strafen, welche kraft der Schlüsselgewalt aufgelegt werden und auch wieder erlassen werden können, würden, soweit sie in diesem Leben nicht abgeleistet seien, in Fegfeuerstrafen verwandelt. Luther hatte diese Meinung schon in seiner 8. These verworfen [1]). Und in der 22. These hatte er in Übereinstimmung damit gesagt, daß der Papst den Seelen im Purgatorium keine Strafe erlasse, die sie nach den Kanones in diesem Leben hätten büßen müssen [2]). In den Resolutionen hat er zu Thes. 8 seinen Satz, daß die kanonischen Strafen nicht in Fegfeuerstrafen verwandelt werden, näher begründet. Die Hauptpunkte seiner Argumentation sind die folgenden. Röm. 7, 1 heiße es: Das Gesetz herrschet über den Menschen, solange er lebt. Und wenn der Apostel das von dem göttlichen Gesetze sage, so gelte es noch viel mehr von dem menschlichen. Die kanonischen Gesetze seien an die Umstände der Zeit, des Orts und der Personen gebunden, wie alle anderen positiven Gesetze. So sei es Dist. 29 ausgesprochen. Wenn daher das kanonische Recht selbst zwinge, hinsichtlich der Lebenden zu dispensieren und das Gesetz zu ändern, wenn die Bedingung des Gesetzes aufhöre, wie viel mehr seien dann für die Sterbenden die Gesetze aufzuheben, da in diesem Falle nicht bloß die Bedingung der Gesetze, sondern derjenige selbst aufhöre, für den und nach dessen Umständen sie gegeben sind. Aus den Worten des Gesetzes selbst erhelle es, daß die kanonischen Gesetze nicht über den Tod hinaus gelten können. In ihnen würden bestimmt die Tage und Jahre, das Fasten, die Wachen, die Arbeiten, die Wallfahrten u. s. w. ausgedrückt. Das alles aber gehöre offenbar diesem Leben an und höre durch den Tod auf, durch den der Mensch in ein ganz anderes Leben eingehe, wo er als ein solcher, der keinen Leib hat, weder fastet, noch weint, noch isset, noch schläft.

---

1) Thes. 8: „Die kanonischen Strafen sind allein den Lebenden aufgelegt, und sollen den Canones gemäß den Sterbenden nicht aufgelegt werden.“

2) Thes. 22: „Quin nullam remittit animabus in purgatorio, quam in hac vita debuissent solvere secundum canones.“

Johannes Gerson habe deshalb die Ablässe verworfen, die unter dem Titel vieler tausend Jahre erteilt würden. Wer eine größere Strafe erleide als die, die ihm aufgelegt ist, dem würden billig und nach dem natürlichen Recht die geringeren Strafen erlassen; der, welcher sterbe, erleide aber die höchste Strafe, nämlich die Todesstrafe. Deshalb müsse im Falle des Todes jede andere Strafe aufgehoben werden. Die kanonischen Strafen cessierten, wenn ein büßender Laie seinen Stand ändere und Priester werde, oder wenn ein Priester Bischof, oder wenn er Mönch werde. Und solches Cessieren der kanonischen Strafen solle in diesem Leben geschehen, bei der Veränderung, die der Tod bewirkt, aber nicht? Was könnte wohl widersinniger sein? Die Meinung, daß die kanonischen Strafen nach dem Tode zu leisten seien, habe schlechterdings keinen Grund in der heiligen Schrift und in den Kanones, sie habe auch nicht einmal einen wahrscheinlichen Vernunftgrund für sich. Für die entgegengesetzte Annahme sprächen dagegen die Beispiele der alten Kirche. Cyprian, wohl der strengste Vertreter der kirchlichen Disziplin, schreibe vor (ep. 17, lib. 3), man solle denen, die in Gefahr des Todes stünden, den Frieden geben, damit sie in Frieden zum Herrn kämen, nachdem sie dem Presbyter oder dem Diakonen gebeichtet hätten. Dieses Geben des Friedens sei aber, wie der, der die Worte ansehe, deutlich sehen werde, nichts anderes als das, was jetzt völliger Ablaß genannt werde [1]. Zu Thesis 22 (vgl. oben Seite 166 Anm. 2) bemerkt dann Luther, daß sie sich aus der 8. als selbstverständliche Folge derselben ergebe, denn wenn die kanonischen Bußstrafen nicht in das zukünftige Leben übergehen, so könne der Papst den Seelen im Fegfeuer keine Strafe erlassen, welche sie in diesem Leben nach den Kanones zu büßen gehabt hätten [2]. Auch zu Thes. 26 kommt Luther wieder darauf zurück. Da durch die Indulgenzen, sagt er da, nur die kanonischen Strafen

1) Opp. lat. v. a. Bd. II, S. 160 ff.

2) Ebendas., S. 202: „Hanc non latius assero quam octavam, ex qua fluit ceu corollarium, quod canones poenitentiales non transeant in aliam vitam, quia omnis poena temporalis mutatur in poenam mortis, imo propter mortis poenam tollitur, et tollenda est.“

aufgehoben würden, so könne er nicht einsehen, was den Seelen erlassen werde, da dieselben durch die Kanones nicht gebunden wären. Zudem seien sie im Tode davon absolviert, da in der Todesstunde jeder Priester Papst sei. Dazu komme, so fügt Luther da weiter hinzu, daß die Seelen im Fegfeuer nur für die verzeihlichen Sünden litten, nicht für Todsünden. Die kanonischen Bußstrafen würden aber nicht für verzeihliche Sünden, auch nicht für die verborgenen Todsünden, sondern nur für die erkannten Todsünden aufgelegt. Was also könnten die Indulgenzen d. h. die Erlassungen der kanonischen Strafen den Seelen im Purgatorium nützen? [1])

Der Behauptung der Gegner gegenüber, daß auch die Erteilung der Ablässe an die Verstorbenen, obwohl sie per modum suffragii geschehe, doch insofern auf der Schlüsselgewalt beruhe, als kraft derselben der Schatz der Kirche den Verstorbenen appliziert werde, macht Luther geltend, daß damit nichts im Sinn der Gegner gegen ihn erwiesen werde. Er sehe nicht ein, wie es geschehe oder was geschehe, wenn der Papst den Schatz der Kirche als Fürbitte für die Verstorbenen appliziere (applicat pro suffragio defunctorum). Es geschehe dann ja nichts, was nicht ohne das geschehe, da die ganze Kirche thatsächlich für die Verstorbenen Fürbitte thue. Dem stehe auch nicht entgegen, wenn man von der Messe sage, sie nütze mehr, wenn sie durch den Priester einem zugeeignet werde, als wenn sie ohne solche Applikation für alle celebriert werde. Denn der Papst als der allgemeine Priester aller könne ja doch nicht anders, als allgemein applizieren; er müsse das thun, auch ohne Ablaßbrief [2]).

Wenn aber der Papst, so hatte Luther gefolgert, nur fürbitteweise den Seelen im Purgatorium Ablaß zuwenden kann, so hängt es auch von der freien Entscheidung Gottes ab, ob und inwieweit er die Fürbitte erhören will, und es steht nicht fest, daß die Seelen, denen der päpstliche Ablaß per modum suffragii erteilt wird, sofort aus dem Fegfeuer befreit werden. Diese seine Schlußfolgerung hatte Luther im besonderen gegen einen Einwand Eck's zu verteidigen.

1) Ebendas., S. 218 f.
2) Ebendas., S. 218 f.

Wenn die Fürbitte der Kirche, so hatte Eck gesagt (vgl. Seite 160, Anm. 1), allein in Gottes Willen stände, so daß er die priesterliche Applikation unbeachtet lassen oder verwerfen wolle, so könne kein Priester eine Messe dem einen vor dem andern zueignen. Darauf erwidert Luther, es sei ihm erschrecklich zu hören, nicht von einem Juden oder Türken oder häretischen Böhmen sondern von einem katholischen Theologen, daß die Fürbitten der Kirche nicht in Gottes Willen allein liegen sollen. Verflucht sei alle Zueignung der Priester, die nicht mit Ehrerbietung unbedingt in den Willen Gottes allein gestellt werde. Das suffragium sei intercessio, die Geltung der intercessio aber hänge nicht von dem Willen dessen ab, der sie einlege, sondern von dem Willen dessen, der sie annehme. Deshalb würden durch den Ablaß für die Verstorbenen, weil derselbe nicht als Erlaß durch die Schlüsselgewalt sondern als suffragium dargereicht werde, die Seelen von den Fegfeuerstrafen nur befreit, wenn es Gott gefalle [1]).

Das Verderbliche der Ablässe.

Auf dem Grunde der scholastischen Theorie nehmen die Gegner das Ablaßwesen auch gegen die Anklage Luthers in Schutz, daß durch dasselbe der Ernst der Buße und des Heiligungslebens in guten Werken gebrochen werde. Luther hatte in der 39. These gesagt, es sei sehr schwer auch für die allergelehrtesten Theologen, zugleich den großen Reichtum des Ablasses und die wahre Reue vor dem Volke herauszustreichen. Darauf erwidert Silvester Prierias, Luther, dem es an der rechten wissenschaftlichen Unterweisung fehle („qui non es, pace tua dixerim, bonarum disciplinarum praeceptis institutus"), sei das freilich unmöglich, da er zwei falsche Sätze behaupte, durch welche die Ablässe umgestoßen würden, nämlich einmal den Satz, daß unsere Reue jede Strafe beseitige, und sodann den Satz, daß wahre Reue stets die Strafen den Ablässen vor=

1) Ebendas., Bd. I, S. 433 f.

ziehe. Gut unterrichtete Theologen brächten dagegen leicht zustande, was Luther für sehr schwer erkläre, indem sie sagten, nach einem allgemeinen Gesetz wolle Gott auch nach Erlaß der Schuld, daß wegen der Sünden Strafe geleistet werde [1]). So werde also — das ist die Meinung — die Notwendigkeit der Reue, durch welche der Erlaß der Schuld erlangt werden müsse, durch die Ablässe nicht aufgehoben, durch welche nur die Strafen erlassen würden, die noch zu leisten seien, nachdem zuvor durch die Reue der Erlaß der Schuld erlangt sei. Es ist das dieselbe Ausrede, welche die römischen Theologen auch heute noch gebrauchen. Dieselbe Antwort, welche Silvester Prierias auf die 39. These Luthers giebt, giebt auch Eck auf diese These. Es scheine das, sagt er, was Luther für so schwer halte, doch nicht so schwer zu sein, da sich die Reue auf die Schuld, der Ablaß auf die für die Sünden zu leistenden Strafen beziehe [2]). Etwas anders lautet die Antwort in Tetzels Thesen. Auch für mäßig kundige Theologen sei es sehr leicht, beides, den Reichtum der Ablässe und die Wahrheit der Reue zugleich herauszustreichen. Durch die Ablässe würden nur die satisfaktorischen, nicht die medikativen Strafen erlassen, und so habe die Reue durch das ganze Leben hin fortzusetzende Strafen, welche sie liebe [3]). Gegen die 32. These Luthers, worin gesagt war, daß die, welche durch Ablaßbriefe ihrer Seligkeit gewiß zu sein vermeinen, samt ihren Meistern ewig würden verdammt werden, sagt Silvester Prierias, diejenigen, welche sich durch Ablaßbriefe für sicher hielten ohne gute Werke, seien Thoren; die aber, welche aus dem geistlichen Nutzen der Ablaßbriefe die Hoffnung faßten, besser zu leben und zu sterben und den Strafen des Fegfeuers rascher zu entgehen, dächten recht [4]). Gegen die 49. These Luthers, des Papstes Ablaß sei gut, sofern man sein Vertrauen nicht darauf setze, sagt Silvester Prierias, wenn das Vertrauen, welches man auf die Ablässe setze, von andern guten Werken nicht

1) Ebendas., S. 361 f.
2) Ebendas., S. 441 f.
3) Disput. I, Thes. 70 und 71. Ebendas. S. 301 f.
4) Ebendas., S. 359.

abhalte, so schade es nicht, sondern es nütze „occasionaliter“ noch insofern, als dadurch die Seele zum Dank gereizt werde [1]). Tetzel sagt in den Thesen, daß man auch nach Erlangung vollständigen Ablasses doch, so lange man lebe, satisfaktorische Werke nicht unterlassen dürfe, da sie zur Heilung von der noch übrigen Neigung zur Sünde dienten, vor zukünftigen Sünden bewahrten und Verdienst begründeten [2]).

Alle diese Unterscheidungen und Sätze stimmen mit der scholastischen Theorie überein. Dieselbe stellt die Verpflichtung zu guten Werken und zum Kampfe mit der Sünde nicht in Abrede; sie fordert vielmehr dazu auf. Aber es bleibt daneben bei Bestand, daß der Mensch nach der scholastischen Lehre, auch wenn er unterläßt, wozu er verpflichtet ist, doch immer wieder und vor allem auch im Fall des Todes bei bloßer attritio, die gar keine wahrhafte Reue ist, durch die Absolution die Vergebung der Schuld und zugleich durch den Ablaß den Erlaß aller Fegfeuerstrafen erlangen kann,

1) Ebendas., S. 365.

2) Disput. I, Thes. 15 f. Ebendas., S. 297. Widerlegung 4 (Löscher, a. a. O. S. 487 f.) sagt Tetzel: „Der volkommen ablaß nymmeth wegk dye werck der genungthuung, dergestalt, wer der volkommenen vorgebung der peyn theylhafftig wyrdt, der ist entpunden von Bebestlicher gewalt, das er dy werck der genungthuunge — —, so yme fur berewte und gebeichte sunde uffgeleget, tzu thun nicht schuldigk ist, und dieweil der mensch nach volkommener vorgebunge der sunde, und peyn, von theuffel nicht mynder, auch seynen eygenn fleisch, und der welt, dan fur der vorgebung angefochten wyrdt, Auch dieweil im menschen nach vorgebunge der sunde, und peyn bleybenn boße gewonheyten, und schnelligkeith, wydderumb in sunden tzufallen. Derhalben tzuthun widderstandth, dem theuffel, dem fleysch, und der welth, und tzu dempffen boße sundtlich gewonheyt, tzuneygung, schnelligkeith widderumb in sunde tzufallen, Mus der mensch nach volkommener vorgebung der sunde, und peyn, von Bußfertigen wercken nicht absthenn, dy dem menschen heylßam und tzu seyner geystlichen schwacheit eyn ertzney sein, auch tzu ewigem leben vordienstlich, Es besageth auch kein Bebestlicher aber Bischofflicher ablaßbriff, das dy menschen, so sye ablas vordinenn, hynfurth sich gutter werck und der genugthuung enthalten sollen welche gutte werck wyr dem ewigen gotthe tzu eren, szo wir auch nicht gesundigeth hetthen, alleyne von wegen der schopffunge, tzuthun schuldig seyn, Und so wyr auch alle gutte werck alles unsers vormugens gethan haben, Sollen wyr sprechen, wyr sein unnutze dyner gottis.“

was eben zur Anpreisung der Ablässe herausgestrichen wurde. Das ist es denn auch, was Luther seinen Gegnern entgegenhält. Silvester Prierias sage gegen die 32. These, die seien Thoren, die sich ohne gute Werke für sicher hielten. Wie aber könne er dann sagen, wie er doch thue, daß der attritus, welcher das Sakrament und den Ablaß erhalte, sofort beim Tode zum seligen Leben gelange, obwohl doch ein solcher ganz und gar ohne gute Werke sei [1]). In der That sprechen Luthers Gegner die allerlaxesten Sätze in dieser Hinsicht mit der größten Offenheit und Sicherheit aus. Zu der 23. These Luthers, worin gesagt wird, daß, wenn überhaupt jemandem, dann gewiß nur sehr wenigen, nämlich nur den Allervollkommensten gänzlicher Erlaß aller Strafen zuteil werde, führt Silvester Prierias aus, daß sehr viele gänzlichen Erlaß aller Strafen erlangten, und zwar deshalb, weil durch die Absolution ein attritus zum contritus gemacht werde [2]). Alle die, welche beichteten mit attritio, d. h. mit unvollkommenem Schmerz, welcher statt finde, wenn man Schmerz und die Gnade Gottes hinfort nicht mehr zu sündigen haben möchte, erlangten Gnade und Ablaß, wenn sie nur nicht nach der Beichte, bevor sie den Ablaß empfangen hätten, wieder rückfällig würden. Solcher aber, welche mit attritio zur Zeit der Indulgenzen beichteten, seien sehr viele [3]). Und aus

1) Opp. lat. v. a. Bd. II, S. 41.

2) Ebendas., Bd. I, S. 355: „Si tamen de multiplicitate salvandorum aut assequentium indulgentias ex conjecturis et suasivis rationibus volumus definire, dico probabiliter, et salva rei veritate, quod sunt valde multi, ad quod arguo ex fundamento theologico, scilicet, quod claves ecclesiae de attrito faciunt contritum."

3) Ebendas.: „Unde omnis, qui cum attritione confitetur, consequitur contritionem et gratiam, et consequenter indulgentiam et salutem, si perseverat. Sunt autem valde multi, qui indulgentiarum tempore confitentur, si credunt se mortali peccato detineri, et cum attritione, id est, dolore imperfecto, qui tunc est, quando homo vellet habere dolorem et gratiam a Deo nunquam de caetero peccandi. Unde omnes tales consequuntur gratiam et consequenter indulgentiam, nisi post confessionem ante veniae acceptionem relabantur. Et si plene non efficiunt, quod mandatur, consequuntur partem proportionalem veniae, ut docet divus Thomas."

demselben Grunde sei es auch wahrscheinlich, daß, obwohl der größere Teil der Christen nicht in der Gnade Gottes lebe, doch der größere Teil beim Tode durch Beichte mit attritio die Gnade Gottes erlange und somit auch selig werde, wenn man beharre. Das Wort des Heilands, daß viele berufen seien, aber wenige auserwählt, sei in dem Sinn gesagt, daß die ganze Welt berufen sei [1]). Zur 31. These Luthers, in welcher gesagt war, daß die wahrhaft Reuigen sehr selten seien, wiederholt Silvester Prierias den Satz, daß wahrhaft Reuige so viele seien, als attriti, welche beichten, da alle solche die Gnade Gottes erlangten, wenn sie nicht den Riegel vorschöben (durch Todsünde bei der Absolution) [2]). Ebenso wie Silvester Prierias spricht sich Tetzel in seinen Thesen aus. Wer sage, daß nur die vollkommen Reuigen Ablaß erlangten, und nicht auch die attriti, die durch die Beichte contriti geworden seien, irre [3]). Ebenso irre, wer meine, daß die Gnade des Ablasses nur sehr wenigen zuteil werde, und nicht vielen, welche thun, was das Jubeljahr fordere [4]). Es ist auch klar, was es bedeutet im Zusammenhange mit der Lehre von der attritio, die durch die Beichte zur contritio wird, wenn Tetzel für den Satz eintritt, daß der Priester klug und fromm sein müsse, damit der Beichtende lieber mit einer freiwillig übernommenen Strafe in das Purgatorium komme, als infolge der Zurückweisung der Strafe in die Hölle [5]).

---

1) Ebendas., S. 355 f.: „Ex eodem fundamento probabiliter teneo, quod etsi major pars Christianorum non vivat in gratia Dei, major tamen pars Dei gratiam in morte consequitur confitendo cum attritione, consequenter autem etiam salvatur, si perseverat. Et quod Salvator dicit: Multos esse vocatos, sic intelligendum est dictum, quia totus mundus est vocatus.“

2) Ebendas., S. 359: „Dico etiam, quod vere poenitentes tot sunt, quot attriti confitentes, cum omnes tales Dei gratiam assequantur, nisi obicem ponant.“

3) Disput. I, thes. 49. Ebendaselbst, S. 300.

4) Thes. 50. Ebendas.

5) Thes. 30 f. und Thes. 36 f. Ebendas., S. 298 f.

Die rechten guten Werke der wahren Buße.

Für die Auffassung von der christlichen Tugend, wie sie von den scholastischen Gegnern Luthers vertreten wird, ist es bezeichnend, wie sie sich dazu stellen, daß Luther in den Thesen gesagt hatte, es sei besser, den Armen zu geben, als Ablaß zu kaufen (Thes. 43), wer einen Dürftigen sehe und, ohne sich um ihn zu bekümmern, Ablaß kaufe, der erwerbe sich nicht den Ablaß des Papstes sondern den Zorn Gottes (Thes. 45), das, was zur Notdurft gehöre, müsse man für das Haus zurückbehalten und nicht für Ablässe verschwenden (Thes. 46). Silvester Prierias beruft sich dem gegenüber darauf, daß Thomas in dieser Hinsicht unterschieden habe zwischen dem, was zum Lebensunterhalt notwendig ist, und zwischen dem, was zum anständigen Lebensunterhalte gehöre (sine quibus non bene vivitur). Von dem Notwendigen im ersten Sinn dürften keine Ablässe gekauft und keine Almosen gegeben werden. Von dem Notwendigen der zweiten Art sei man nur gehalten, den Dürftigen in der äußersten Not zu geben, und so könne man denn davon Ablässe kaufen, ohne mit der Pflicht des Almosengebens in Widerspruch zu treten [1]). Sehr scharf richtet sich Luther in seiner Antwort auf die Schrift des Silvester Prierias gegen die Willkür, womit derselbe die Worte von der Not des Bruders (1 Joh. 3, 17 [2])) in der allerverwerflichsten Weise auf die äußerste Not einschränke. Wer ihm dazu die Erlaubnis gegeben habe? So mache uns der Teufel, der allerlistigste Feind, auch die heilige Schrift zum Spott und verderbe sie. Diese zügellose Willkür im Verderben der heiligen Schrift habe die Kirche nun bereits seit beinahe dreihundert

1) Ebendas., S. 363 f. „Sic ergo patet“, heißt es da zum Schluß, „quod etiam non habens superflua potest redimere venias, ex parte ejus, quod est necessarium, sine quo non bene.“ Vgl. auch Tetzel, Vorlegung 16 (Löscher a. a. O. S. 497 f.).

2) „Wenn jemand dieser Welt Güter hat und siehet seinen Bruder darben (Not haben, χρείαν ἔχοντα, Vulg. necessitatem habere) und schließt sein Herz vor ihm zu, wie bleibet die Liebe Gottes bei ihm?“

Jahren zu ihrem größten Schaden von den scholastischen Doktoren erlitten [1]). Bestimmt genug kündigt sich die evangelische Lehre von den von Gott geforderten wahrhaft guten Werken an.

Die Absolution und die sakramentliche Gnade.

Indem wir manches von untergeordneter Bedeutung übergehen dürfen, haben wir zuletzt noch einen Punkt zu beachten, welcher für die weitere Entwickelung der evangelischen Lehre Luthers von ganz hervorragender Bedeutung werden sollte, nämlich die Debatte über

1) Opp. lat. v. a. Bd. II, S. 5: „Rogo, ignosce mihi, reverende Pater, uror enim nimis, quod textum apostoli Johannis de necessitate perditissime trahis ad necessitatem extremam. Quis dedit tibi potestatem, necessitatem illam extremam facere? Sic diabolus, insidiosissimus hostis, etiam sacras literas nobis illudit et perdit. Det Dominus Jesus Christus, ut nullus hominum tibi et omnibus, qui hanc glossam tenent, tribuat, nisi dum perveneritis ad extremam necessitatem, ut discatis scripturam sanctam incorruptam relinquere, vel penuria. Istam libidinem et luxuriam corrumpendae scripturae jam ferme trecentis annis patitur ecclesia incomparabili damno suo a doctoribus scholasticis." — Vgl. Freiheit des Sermons, Altenb. Werke, Th. 1, S. 60 f.: „Über diesen Text (1 Joh. 3, 17) kompt dieser Lästerer — — mit einer solchen Glossen, das (Darben oder Noth leiden) sol verstanden werden von der letzten Noth. Ich muß hie mit Unwillen ungedultig sein, denn kein gut Geist diese Glosse hat hergeführt, oder ist aus einem unchristlichen, Jüdischen, oder je unbedachten Verstand jemand empfallen. Sol nicht ehe ein Christen-Mensch dem andern helffen denn in letzten Nöthen, so wird nimmermehr, oder in vielen Jahren nicht ein mal dem andern geholfen. So wird auch die Christliche Liebe nicht so gut sein als die Freundschaft unter den Thieren. Ach Gott! muß man dein Wort also meistern. Nu der Stücke haben wir wohl mehr von unsern Traum-Predigern. Wer nu diesem Verleger folget, der hab acht darauff, daß er nicht ehe speise den Hungrigen, kleide den Nackenden, sie kommen denn in die letzte Noth, daß ihnen die Seele ausgehet, und seiner Wohlthat nimmer bedürffen. Recht, recht, solcher Lehrer Werck solten auch nicht anders werth seyn, denn daß sie geschehen, da sie unnöthig sind." Vgl. das Folgende.

die Absolution. Luther hatte sich in den Thesen, wie oben (S. 54) bemerkt worden ist, über die Bedeutung der Absolution ausgesprochen, deren Notwendigkeit er ausdrücklich festhielt. Er hatte den Satz ausgesprochen, daß die Absolution nur eine Erklärung und Bestätigung der geschehenen Vergebung Gottes sei [1]). Besonders auch gegen diesen Satz Luthers über die Absolution richteten sich die Einwürfe der Gegner, und durch dieselben wurde Luther genötigt, näher auf diese Frage einzugehen. So kam es, daß er zur bestimmteren Erkenntnis von dem Wesen und der Bedeutung der kirchlichen Absolution gelangte und damit zugleich den Boden für die evangelische Neugestaltung der Lehre von den Sakramenten gewann.

Der scholastische Einwurf gegen Luthers Satz, daß die Absolution nur eine Erklärung und Bestätigung der geschehenen Vergebung Gottes sei, wird von allen Gegnern übereinstimmend erhoben. Eck sagt im 2. Obeliskus, die Behauptung, daß durch die Schlüsselgewalt keine Strafe erlassen werde, streite mit der Würde des Sakraments der Pönitenz, denn die Sakramente des Neuen Testaments bewirkten, was sie bezeichnen; eben dadurch unterschieden sie sich von den Sakramenten des Alten Testaments [2]). Es hat auf den ersten

---

1) Thes. 6: „Papa non potest remittere culpam nisi declarando et approbando remissam a Deo.“ Vgl. Thes. 38: „Remissio tamen et participatio Papae nullo modo est contemnenda, quia, ut dixi, est declaratio remissionis divinae.“

2) Opp. lat. v. a. Bd. I, S. 416 f.: „Quod si obturaveris, jam nulla poena vi clavium remitteretur, quod dignitati sacramenti poenitentiae repugnat. Nam sacramenta novae legis efficiunt, quod figurant, in quo a veteris Testamenti sacramentis separantur.“ Tetzel stellt in seinen Thesen, Thes. 17 f., die folgenden Sätze auf: „Sicut Sacramenta mosaica sunt jejuna elementa, nec tollentia culpas, nec justificativa, Ita sacerdotes Iudaeorum nec claves habent nec characterem, unde illi nullam possunt culpam remittere. Sacramenta vero Christianorum gratiam, quam signant, faciunt, et hinc etiam suscipientes justificant. Et sacerdotes Christiani characterem verum et claves habent, quibus et culpas remittere possunt. Non solum approbando et declarando, ut leprosis faciebant sacerdotes veteris legis, et Aaronitae, sed etiam ministerialiter et instrumentaliter, et dispositive per sacramentum id ipsum operando. — — Quisquis ergo dicit papam, vel etiam minimum sacerdotem, non

Blick etwas sehr Auffallendes, daß Luthers Gegner für das kräftige Wirken der Sakramente als Mittel der Gnade gegen ihn eintreten. Es scheint, als ob die Gegner Luthers in diesem Punkte gegen ihn die Wahrheit vertreten, die er dann selbst später mit so großer Entschiedenheit vertreten hat. Das Verhältnis zwischen Luther und seinen Gegnern liegt jedoch anders, und es ist sehr instruktiv für das Verständnis der Entwickelung der Lehre Luthers, dasselbe genauer ins Auge zu fassen. Man muß zu dem Ende beachten, in welchem Sinn die Gegner den Satz von dem kräftigen Wirken der Sakramente, zunächst des Sakraments der Absolution, gegen Luther richten. Dieser Sinn tritt sehr bestimmt in der Art hervor, wie Silvester Prierias den Einwurf gegen Luthers Satz von der Absolution näher ausführt. Silvester Prierias richtet gegen die 6. These Luthers die folgenden Bemerkungen. Der Satz Luthers, daß die Absolution nur eine Erklärung und Bestätigung der geschehenen Vergebung Gottes sei, scheine in gewisser Weise hinsichtlich derer berechtigt zu sein, welche sich als „contriti“ und somit als bereits von der Schuld gerechtfertigte den Schlüsseln der Kirche unterwürfen. Bei den „attriti“ aber, welche nach der Erklärung der Heiligen erst durch die Kraft der Schlüssel contriti würden, erlasse nicht bloß der Papst sondern jeder Priester die Sünden „dispositive et ministerialiter“, d. h. dadurch, daß er ihnen die Schlüssel und die Sakramente appliziere, nicht „autoritative“, was der höheren Gewalt zustehe [1]). Luther schloß sich mit seinem Satze über die Absolution an die ältere Lehre von der Be-

posse in culpas, nisi approbando et declarando, errat. Imo qui non credit, minimum sacerdotem Christianum plus posse in peccatum, quam tota potuerit olim synagoga Iudaeorum, errat.“ Ebendaselbst, S. 297 f.

1) Ebendas., S. 350 f.: „Etsi conclusio ista quoquo modo habeat apparentiam in his, qui clavibus ecclesiae se contriti subjiciunt, et consequenter justificati a culpa, in attritis tamen, qui virtute clavium (juxta Sanctorum interpretationen) fiunt contriti, non papa modo, verum sacerdos quisque peccata dimittit dispositive et ministerialiter, id est, applicando claves et sacramenta istis, non autem ea remittunt, autoritative, sed hoc excellentioris est potestatis. Unde hanc conclusionem dico falsam, et gratia disputandi substineo, quod sit haeretica, esto quod haeretici non sint ejus positores.“

deutung der Absolution für die „contriti“ an. Auch nach der scholastischen Lehre tritt für die contriti die Sündenvergebung Gottes in demselben Augenblicke ein, in welchem es mit der Liebe, die Gott über alles liebt, zur contritio, zur genugsamen Reue, kommt. Dem contritus wird daher die Sündenvergebung Gottes nicht erst durch die Absolution zuteil; für ihn ist die Absolution auch nach der Lehre der Scholastik nur Erklärung und Bestätigung der bereits geschehenen Vergebung Gottes. Anders aber soll es sich nach der später herrschend gewordenen Lehre bei denen verhalten, die nur mit unvollkommener Reue, als bloße attriti, zum Bußsakrament kommen. Für sie soll durch die Absolution die Sündenvergebung Gottes nicht bloß erklärt und bestätigt sondern auch bewirkt werden, insofern durch die sakramentliche Kraft der Absolution die unvollkommene Reue zur genugsamen Reue, die attritio zur contritio gemacht und so die genugsame Disposition zum Empfang der Sündenvergebuug Gottes erst hervorgebracht werden soll. Das schloß man ganz willkürlich aus dem Begriff des Sakraments, wie er in der mittelalterlichen Scholastik festgestellt war, und wonach die Sakramente, wie es in Ecks Obelisken und in Tetzels Thesen heißt, wirken, was sie bezeichnen, oder, wie es sonst auch ausgedrückt wird, die wirkungskräftigen Zeichen der durch sie bezeichneten Gnade sind. Eben das ist es, was die Gegner Luthers geltend machen, daß durch die sakramentliche Kraft der Absolution die attritio zur contritio gemacht werde. Damit ist es aber auch klar, daß sie mit ihrem Satze keineswegs die Wahrheit vertreten, weder hinsichtlich der Absolution noch hinsichtlich der Kraft der Sakramente überhaupt. Indem sie das Wirken des Pönitenzsakramentes darin sehen, daß durch dasselbe die attritio zur contritio gemacht, also die genügende subjektive Disposition des Pönitenten hervorgebracht werde, fassen sie dasselbe als ein durch den sakramentlichen Akt sich vollziehendes Kraftwirken, als ein Wirken ex opere operato, und es zeigt sich, in welchem unauflöslichen Zusammenhange dieser falsche Begriff vom Wirken der Sakramente mit der falschen Lehre von der Reue steht, in welcher das falsche System, gegen welches sich Luther richtete, seinen eigentlichen Grund und Halt hat. Es handelt sich bei dem Satze vom Wirken der Sakramente, welcher der

These Luthers über die Bedeutung der Absolution von den Gegnern entgegengestellt wurde, um die Lehre von der attritio und von der Erlangung der Sündenvergebung durch die Absolution bei bloßer attritio, mit welcher Lehre das immer mehr ausgeartete, von den Gegnern Luthers vertretene System des Semipelagianismus steht und fällt.

So, wie der Sinn des Einwurfs der Gegner gegen Luthers Satz von der Absolution eben dargelegt ist, hat ihn auch Luther verstanden. Eck, sagt Luther in den Asterisken, komme mit dem scotistischen Traume aufgezogen, daß die Sakramente die Gnade wirkten ohne das Werk des empfangenden Menschen, wenn nur derselbe den Riegel nicht vorschiebe. Das aber sei die allererschrecklichste Häresie, und nicht ein böhmisches sondern ein höllisches Gift, welches alle Sakramente der Kirche zum Spott mache und umstoße, wie er, Luther, seiner Zeit zeigen werde [1]). Luther verwirft Eck gegenüber den Satz, daß die Sakramente des neuen Gesetzes wirken, was sie abbilden, und daß sie dadurch von den Sakramenten des alten Gesetzes verschieden seien. Er verwirft diesen Satz als scholastisches Geschwätz [2]). Ebenso erklärt er es gegen Silvester Prierias für einen Irrtum, daß die unvollkommene Reue durch die Kraft der Schlüssel zur genugsamen Reue gemacht werde, weil, wie der Apostel (Hebr. 11, 6) sage, der, welcher hinzugeht, glauben müsse; der Glaube aber sei nicht allein die genugsame Reue, sondern mache auch gerecht, denn es sei unmöglich, daß der würdig zum Sakrament hinzugehe, der nicht schon gerechtfertigt und wahrhaft reuig sei. Deshalb sei das weit genug verbreitete Fündlein von

1) Ebendas., S. 418: „Eccius vero obelisticus theologus ex illo Scotico procedit somnio, quod sacramenta efficiunt gratiam sine opere hominis accipientis, modo non ponat obicem. Quae sententia horrendissima est haeresis, ac jam non Bohemicum virus, sed infernale aconitum est, omnia sacramenta ecclesiae illudens et subvertens, ut suo tempore ostendemus.“

2) Ebendas., S. 417: „Vide, haec non sunt scholastica. Quis haec dicit, nisi qui in scholasticis nugis sit mortuus? Quis dicit, quod sacramenta novae legis efficiunt, quod figurant, nisi Magister Sententiarum in 4. cum Hugonis definitione, et qui eos sequuntur.“

der unvollkommenen Reue eine Erfindung und ein reines Nichts [1]. Niemand bereue sein Leben, dem nicht die Gnade des Glaubens zuvorgekommen sei, wie die ganze Kirche einmütig lehre [2]. Vor dem Dienste des Papstes müsse die Schuld erlassen sein [3].

In der That, die scholastische Lehre, daß durch die wirkende Kraft des Sakraments die unvollkommene Reue zur genugsamen, die Sündenvergebung erlangenden Reue gemacht werde, stand im geraden Gegensatze gegen die von Luther erfaßte evangelische Wahrheit. Eben im Gegensatze gegen die falsche scholastische Lehre von der Reue und der Erlangung der Sündenvergebung durch dieselbe war Luther zu seiner Erfassung der evangelischen Wahrheit gekommen. Es kann daher nicht Wunder nehmen, daß Luther den Satz über das Wirken der Sakramente, welcher im Sinn der falschen scholastischen Lehre von der unvollkommenen Reue gemeint war, mit dem entschiedensten Ernste zurückwies. Zugleich freilich konnte sich Luther, als er durch den Einwurf der Gegner bestimmter vor die Frage wegen der Absolution gestellt war, nicht verbergen, daß er sich selbst noch im Unklaren über diesen Punkt befand. Der Satz, den Luther in der 6. These über die Absolution ausgesprochen

1) Ebendas., Bd. II, S. 25: „Tua autem confutatio prorsus nihil est, dicis enim, quod attriti virtute clavium (juxta sanctorum interpretationem, forte sancti Thomae) fiunt contriti. Et ideo non modo papa, sed quisque sacerdos dimittit dispositive et ministerialiter. Respondeo primum, sive sancti sint, sive peccatores, qui sic loquuntur, nihil moror, hoc scio, quod errant. Error, inquam, est, quod attritus fiat contritus virtute clavium, quia, ut ait Apostolus, oportet accedentem credere. Fides autem non solum conterit, sed etiam justificat, impossibile est enim, quod digne accedat ad sacramentum, nisi jam justificatus et vere contritus. Unde illud commentum de attritione satis late vagans figmentum est, et nihil in rerum natura, nisi simulationem forte volueris eam intelligere, quae magis indignum faciat sacramento."

2) Ebendas., S. 41: „Ista figmenta obicis et attritionis supra quoque rejeci, et nunc rejicio. Humana sunt commenta, nuper inventa, sine autoritate ulla et ratione. Neminem poenitet vitae suae, nisi gratia fidei praeventum, ut tenet una sententia totius ecclesiae."

3) Ebendas., S. 46: „ante ministerium papae et ante ejus dispositionem oportet remissam esse culpam, nihil enim valet tua fictitia attritio."

hatte, daß nämlich der Papst die Schuld nur erlassen könne, insofern er erkläre, daß sie von Gott erlassen sei, war, wie bereits bemerkt worden ist, kein eigener Satz Luthers und seiner neuen evangelischen Wahrheitserfassung, er war nicht erst von Luther aufgestellt, sondern der Scholastik entnommen. Auch die Gegner mußten daher denselben als für die contriti geltenden zugeben, und nur dagegen konnten sie sich richten, daß Luther gesagt hatte, der Papst könne die Schuld „nur" vergeben, indem er erkläre, daß sie von Gott vergeben sei. Dagegen aber mußten sie sich richten, weil dadurch ausgeschlossen war, daß auch bei bloßer attritio durch das Sakrament der Pönitenz, wodurch dieselbe zur contritio gemacht werde, Vergebung der Schuld erlangt werden könne. So hatte also Luther zunächst auch nur den Satz vom Wirken des Pönitenzsakraments bei bloßer attritio zu widerlegen. Den Satz von der Bedeutung der Absolution für die contriti, welcher der Lehre der mittelalterlichen Kirche angehörte, brauchte er den Vertretern der Scholastik gegenüber nicht erst zu beweisen. Aber bei näherer Prüfung dem Einwurf der Gegner gegenüber erschien ihm der in den Thesen adoptierte Satz der mittelalterlichen Kirche über die Bedeutung der Absolution für die contriti immer unsicherer. Und er mußte ihm in der That immer unsicherer erscheinen, da derselbe mit seiner Lehre von der Rechtfertigung, obwohl er derselben zunächst zu entsprechen schien, doch keineswegs in wirklicher innerer Harmonie stand. Weder die Kanonisten noch die Theologen, sagt Luther gegen Eck, seien gewiß darüber, was die Schlüssel in der gewöhnlichen Form vergeben[1]). Die 6. These sei nicht seine eigene These. Alle seien darüber im Ungewissen, wie durch die Schlüssel die Schuld erlassen werde, und so wolle auch er seine Ungewißheit in den Probationen (die Resolutionen sind gemeint) aussprechen[2]).

Es bezeichnet einen überaus wichtigen Wendepunkt in der Entwickelung der reformatorischen Lehre Luthers, daß er veranlaßt wurde,

1) Ebendas., Bd. I, S. 417.

2) Ebendas., S. 418: „Nam hanc sextam meam positionem non ex animo posui, sed propter usum aliorum. — — Ideo quomodo remittant (claves) culpas, ut et omnibus dubitatum, ita et ego meum ponam dubium in probationibus."

Sinn und Bedeutung der in der Kirche verwalteten Absolution in Übereinstimmung mit der schon früher von ihm erfaßten Lehre von der wahren Reue und von der Erlangung der Sündenvergebung durch den reuvollen Glauben genauer festzustellen. Luther findet so den rechten Begriff von der Gnadenwirkung des Sakraments, von der „sakramentlichen Gnade", welcher die Grundlage der evangelischen Lehre von den Sakramenten geworden ist. Und zugleich kommt damit die evangelische Zentrallehre von der Rechtfertigung selbst erst zu ihrer eigenen vollendeten Erfassung.

Indem sich Luther in seiner 6. These über die päpstliche Vergebung der Schuld an den Satz der mittelalterlichen Theologie über die Bedeutung der Absolution für die contriti, für die, welche in genugsamer Reue stehen, anschloß, stellte sich für ihn auf Grund seiner evangelischen Erkenntnis vom wahren Wesen der Reue die Sache in folgender Weise. Nach der scholastischen Lehre wird dem contritus in dem Moment, wo es zur contritio kommt, die Sündenvergebung vonseiten Gottes zuteil, und durch die Absolution wird dann die Sündenvergebung Gottes nicht erst mitgeteilt, sondern es wird durch dieselbe nur erklärt, daß Gott die Sünden vergeben habe. Der Papst, überhaupt der Priester, erläßt in solchem Fall die Schuld nur declarando, nur insofern, als er erklärt und bestätigt, daß die Schuld von Gott erlassen sei. Im Fall der contritio hat somit die Absolution die geschehene Sündenvergebung Gottes zur Voraussetzung. Dieselbe geht mit der contritio der Absolution vorher. In Luthers evangelischer Lehre war nun der Begriff von der contritio ein anderer geworden, und mit dem neuen evangelischen Begriffe vom Wesen der Reue war die evangelische Lehre von der Glaubensgerechtigkeit identisch. Hat nach scholastischer Lehre die contritio, die genugsame Reue, ihr Wesen in der wahren Liebe gegen Gott, welche Gott über alles liebt, somit in der Gerechtigkeit des Menschen, welche die Erfüllung des Gesetzes ist, so hatte Luther erkannt, daß die so gefaßte Reue vor der Mitteilung der Gnade unmöglich ist, da sie erst als das Werk der Gnade in uns entstehen kann. Er hatte erkannt, daß die rechte Reue, welche die Sündenvergebung erlangt, vielmehr in dem reuvollen Glauben an Christus besteht, darin nämlich, daß im Glauben an Christus die

erkannte Sünde und das sündige Unvermögen zum Guten vor Gott bekannt und die Vergebung der Sünden um Christi willen erbeten wird. Dieser Glaube erlangt nach Luther — das ist seine Lehre vom rechtfertigenden Glauben — ohne weiteres die Vergebung der Sünden [1]). Darin trifft er mit dem Satze der Scholastik zusammen, daß die contritio ohne weiteres die Vergebung der Sünden erlange.

---

1) Das ist es, was in Luthers Schriften vor dem Ablaßstreite immer wieder geltend gemacht wird. Mit Berufung auf den Satz Augustins, daß der Glaube erlangt, was das Gesetz fordert, sagt Luther in der Auslegung der sieben Bußpsalmen, daß Bitten, Begehren, Suchen das rechte Wesen des inwendigen Menschen sei. Dadurch werde die Seele der Gnade zuteil. „Eines heiligen Menschen Leben stehet mehr im Nehmen von Gott denn im Geben, mehr im Begehren, denn im Haben, mehr im Frumb werden, denn im Frumb sein, als S. Augustinus spricht, daß der Glaube erwirbt, was das Gesetz fordert. Darumb ist Bitten, Begehren, Suchen das rechte Wesen eines inwendigen Menschen, als im 32. (34.) Psalm: ‚Die da Gott allezeit suchen, denen wird kein Gutes mangeln.' Und im 104. (105.) Psalm: ‚Suchet sein Antlitz allezeit.' Wiederumb am 12. (14.) Psalm von den hoffärtigen Heiligen: „Es ist niemand, der da Gott suchet; denn sie habens gar funden." E. A. Bd. XXXVII, S. 429. Ebendas., S. 433: „wenn eine Seele trostlos ist von allen Kreaturen, auch von ihr selbs verlassen und verfolget, also, daß sie nichts, denn blos lauter Gottes Gnaden wartet; das sind die Seligen, die da weinen, denn sie sollen getröstet werden." Und mit bestimmterer Anwendung dieses Grundgedankens auf die Erlangung der Sündenvergebung heißt es an einer andern Stelle derselben Schrift: „das sind die Seligen, den Gott ihre Ungerechtigkeit erläßt und verneint, darumb daß sie bekennen und verjahen, und weil sie ihre Sünden nicht decken oder bergen, so decket und birget sie Gott." „— als sollt er sagen: So gnädig bist du, also gerne hörest du wahre Bekenntniß und demüthige Beicht, daß du auch alsbalde tröstest und erhebest, alsbald der Mensch furnimmt sich zu demüthigen; alsbald er sich einen Sünder erkennt und dies klaget, alsbald ist er gerecht nnd angenehm fur dir." (Ebendas., S. 362 f.) „Nit stehet er an die schonen Wort und große Werk der Reichen, Weisen, Heiligen. Dann do ist seine Ehere zunicht worden, sundern allein das Begierde und Gebet der, die nichts haben." (Ebendas. S. 413.) „Der heilige hohe Tempel Gottis ist der gebenedeiete Mensch Jesus Christus, in dem der ewige Gott leibhaftig ganzlich wohnet. Derselb Tempel ist uns gegeben zu eim Propitiatorio, Ro. 3, das ist zu einem Throne der Gnaden, vor wilchem, wer do sich beuget, der hat Vergebung aller Sunde und alle Gnade." (Ebendaselbst, S. 414 f.) In den Vorlesungen zu den Psalmen wird gesagt, daß

Auch nach Luthers neuer evangelischer Lehre geht, wie nach der scholastischen Lehre von der Erlangung der Sündenvergebung durch die

---

das Bekenntnis der Demut rettet und hilft. (Seidemann, Bd. II, S. 136.) Die Gerechtigkeit kommt nicht aus den Werken, sondern besteht allein in der Demut des Glaubens. (Ebendas., Bd. I, S. 458.) In einer Predigt vom Jahr 1516 heißt es: „humilis, ubi rogavit, Deum propitium sibi fieri, accusat se, dicens: mihi peccatori. Ecce peccatorem se dicit, confitetur, recedit a justitia et sanctitate, quibus ille se involvit superbus. — roganti ac confitenti ac per hoc jam justo" u. s. w. (Opp. lat. v. a. Bd. I, S. 103 f.) In einer Predigt über die Beschneidung und die Gerechtigkeit des Glaubens, welche am Neujahrstage 1517 gehalten ist, sagt Luther: „Qui autem sic pudore victi tantum pro damno lugent et confitentur, statim habent remissionem peccati sui, ut patuit in Davide, qui mox cum dixisset, peccavi Domino, audivit ex Nathan propheta: et Dominus transtulit peccatum tuum. Inde dixit: Dixi, confitebor adversum me injustitiam meam Domino, et tu remisisti impietatem peccati mei." (Ebendas. S. 109.) Es möge nur noch die folgende Stelle aus den Vorlesungen über die Psalmen Platz finden. Es heißt da zu Ps. 115, 1 (Non nobis, Domine, non nobis): „Ita et spiritualis adventus est per gratiam et futurus per gloriam, quia non ex meritis nostris, sed ex mera promissione miserentis Dei. Promisit enim pro spirituali adventu sic: petite et accipietis, querite et invenietis, pulsate et aperietur vobis, omnis enim, qui petit, accipit etc. Hinc recte dicunt doct., quod homini facienti, quod in se est, Deus infallibiliter dat gratiam, et licet non de condigno sese possit ad gratiam praeparare, quia est incomparabilis, tamen bene de congruo propter promissionem istam Dei et pactum misericordiae." (Seidemann, Bd. II, S. 265.) Nach der Verheißung: Wer bittet, der empfängt, erlangt man die Sündenvergebung Gottes, wenn man im reuvollen Glauben an Christus dieselbe erbitet. Man beachte die Prägnanz, mit welcher Luther in dieser Stelle der Vorlesungen im Anschluß an die termini der Scholastik sein Gegensatzverhältnis gegen das mittelalterliche System zum Ausdruck bringt. Nach der Scholastik besteht die Disposition zum Empfang der gerechtmachenden Gnade darin, daß der Mensch, mit oder ohne die helfende Gnade, in Erfüllung des Gesetzes thut, quod in se est, daß sich der Mensch so in der wahren Liebe gegen Gott zu Gott bekehrt. Luther, im Gegensatz gegen die Lehre der Scholastik von dem moralischen Guten und ihren damit gegebenen Begriff von der contritio sagt, daß das facere, quod in se est, durch welches man zum Empfang der Gnade disponiert wird, in nichts anderem besteht als in dem bittenden Verlangen nach der Gnade vonseiten dessen, der seine Sünde und sein Unvermögen erkannt hat, beklagt und bekennt.

contritio, die Erlangung der Sündenvergebung durch die Reue, durch den reuvollen Glauben, der in der Kirche verwalteten Absolution vorher. Und so entsprach denn auch der Lehre Luthers der scholastische Satz von der Absolution, daß nämlich durch dieselbe bei stattfindender contritio die Sünden nur declarando et approbando vergeben werden, d. h. nur insofern, als erklärt und bestätigt wird, daß sie von Gott vergeben seien. Luther hatte somit keinen Grund gehabt, diesen Satz der mittelalterlichen Theologie zu verwerfen, und als er durch den Einwurf der Gegner vor das an die kirchliche Absolution sich knüpfende Problem gestellt war, hat er eben von jenem Satze der mittelalterlichen Theologie aus die Bedeutung der kirchlichen Absolution in Übereinstimmung mit seiner neuen evangelischen Lehre von der Reue und vom rechtfertigenden Glauben genauer festzustellen unternommen und auf diesem Wege ist er zu seiner Lehre von der sakramentlichen Gnade gelangt.

In den Asterisken, dem Einwurf Ecks gegenüber, daß die Sakramente des neuen Gesetzes wirken, was sie bezeichnen, und daß sie dadurch von den Sakramenten des Alten Testaments unterschieden seien, sagt Luther, daß die Materie zu umfangreich sei, als daß er sie in der Eile eingehend behandeln könne; aber während er auf die nähere Darlegung verweist, welche er in den Resolutionen geben werde, spricht er sich doch ganz kurz über den Punkt in folgender Weise aus. Die Sakramente des neuen Gesetzes wirkten die Gnade nicht, die sie bezeichnen, sondern es werde der Glaube vor allen Sakramenten erfordert. Der Glaube aber sei die Gnade. Deshalb gehe die Gnade dem Sakrament immer voraus, nach dem ganz allgemein geltenden Satze, daß nicht das Sakrament, sondern der Glaube des Sakraments gerecht mache, wie Augustin sage, daß das Sakrament nütze, nicht weil es geschehe, sondern weil es geglaubt werde.

Die nähere Darlegung der Gedanken Luthers im Prozeß ihrer Entstehung liegt im Sermon de poenitentia und in den Resolutionen vor.

Im Sermon de poenitentia [1]) handelt Luther von den drei Teilen des Bußsakraments, welche von der scholastischen Lehre an-

---

1) Opp. lat. v. a. Bd. I, S. 331 ff.

genommen werden. Da hat er sich auch zum erstenmal eingehender über den zweiten Teil, die Beichte und Absolution ausgesprochen, ohne jedoch seine Lehre über die Bedeutung der Absolution schon vollständig darzulegen. Luther war damals zur vollen Klarheit über diesen Punkt noch nicht gelangt. Die wahre Reue, davon geht er aus, muß aus der Liebe zu dem neuen und bessern Leben hervorgehen. Das sei der Sinn des scholastischen Satzes, daß die Reue, welche in der Liebe geschehe, bewirke, daß die Sünden vergeben werden. Während Luther die Lehre von der attritio verwirft, knüpft er an die scholastische Lehre von der contritio an. Aber er fügt nun sofort hinzu, er wisse nicht, ob jener Satz auch von allen denen verstanden werde, welche ihn so häufig im Munde führten. Das wisse er, daß derselbe sehr dunkel sei, und daß auch er ihn ehemals nicht verstanden habe. Denn die wahre Reue, die in der Liebe geschehe, werde man, wenn man aufrichtig sein wolle, wohl nicht in sich finden, man werde vielmehr finden, daß man noch zu dem früheren Leben geneigt sei. Auch Augustin habe das von sich bekannt. Ja, wenn man es recht erwäge, so werde man wohl sagen müssen, daß es keinen Menschen in der Welt gebe, der diese Reue habe, oder jedenfalls nur sehr wenige [1]. Was solle man nun thun? Es wird von uns gefordert, daß wir in solcher Reue stehen, und wir können es doch nicht. Verfallen wir nun alle der Verdammnis? Das sei ferne! Man muß sich vielmehr als einen solchen erkennen und bekennen, der die wahre Reue nicht hat und nicht haben kann, und Gott anflehen, daß er nach seiner Barmherzigkeit und Gnade die Reue, die er fordert, in uns schaffen möge [2]. Man muß, so fährt Luther fort, mit Augustin beten:

---

1) Ebendas., S. 335: „Hic vero invenies, si non vis mentiri, te non esse talem, sed potius velles, ut prior vita liceret, quia sentis te omnino adhuc inclinari ad vitam priorem. Sic enim et B. Augustinus confitetur in contritione sua, se fuisse sollicitatum de vita praeterita. Imo si recte perpendas haec dicta, facile dices, nullum hominem esse in mundo, qui hanc contritionem habeat, vel saltem paucissimos. Et de me ipso confiteor similia omnino.“

2) Ebendas., S. 335 f.: „Quid ergo hic faciemus? Oportet nos esse tales, et non possumus esse tales, omnes ergo damnabimur? Absit. Sed

Herr gieb, was du befiehlst, und befehle, was du willst; und mit der Kirche: Gieb uns ein reiniges Herz. Dies Gebet und Bekenntnis unserer Unbußfertigkeit, wenn es aufrichtig ist, bewirkt eo ipso, daß Gott uns für wahrhaft bußfertig achtet, und wenn wir auch viel Neigung zum Bösen in uns fühlen, sollen wir uns doch nicht fürchten. Dies Gebet und Bekenntnis bewirkt, daß Christus von dem Seinen ergänzt, was von dem Unsern fehlt [1]). Von solchem Gebet solle man sich nicht durch seine Unwürdigkeit und Unreinheit abhalten lassen, denn wenn man Gott nicht bitten wollte, ehe man rein sei, so werde man niemals bitten [2]). Man glaube nur fest, daß der, der solche Erkenntnis giebt, ohne daß man bittet, auch die Gnade dem geben wird, welcher bittet. Ebendeshalb habe er die Erkenntnis der Sünde und der Gerechtigkeit gegeben, daß man die Gnade erbitte. So sage auch Augustin mit dem Apostel, durch das Gesetz werde die Erkenntnis der Sünde gewirkt, damit die Gnade gegeben und erlangt werde [3]). Als Corollaria stellt Luther

---

respondeamus: Oportet, ut cognito te tali non neges te talem, sed in angulum vadas, et juxta consilium Christi in abscondito ores Patrem tuum in coelis dicens sine fictione: Ecce, optime Deus, poenitendum mihi praecipis, sed talis sum ego miser, quod sentio me nolle neque posse; quare tuis prostratus pedibus oro misericordiam et gratiam, fac poenitentem, quem jubes poenitere."

1) Ebendas., S. 336: „Haec, inquam, oratio et agnitio atque confessio impoenitentiae tuae (si ficta non fuerit) eo ipso faciet, ut Deus te poenitentem verum reputet, et licet multum adhuc sentias te ad malum inclinatum, noli timere. Haec confessio et oratio faciet, ut Christus suppleat de suo, quod deest de tuo."

2) Vgl. hierzu die Resolutionen zu Thes. 38 (ebendas. Bd. II, S. 241): „Et hac fide omissa nos plurimi solum in formandis contritionibus laboramus, ut doceamus homines tunc confidere remissa peccata, quando senserint sese esse perfecte contritos (id est, nunquam confidere, sed magis ad desperationem laborare), cum secundum prophetam (Ps. 119. 130) non in nostram contritionem, sed in verbum ejus sit sperandum. Neque enim dixit: Memor esto contritionis meae servo tuo, in qua mihi spem dedisti, sed memor esto verbi tui, in quo mihi spem dedisti" u. s. w.

3) Opp. lat. v. a. Bd. I, S. 336. Luther fügt hinzu: „Accipe simile. Gentiles olim idola sua rogabant, et fiebat quod petebatur, et

dann die folgenden Sätze auf. Die contritio ist nicht von uns sondern von der Gnade Gottes, und deshalb muß man an sich verzweifeln und zur Barmherzigkeit Gottes seine Zuflucht nehmen. Die contritio fängt an in dem Pönitenten, aber sie hört durch das ganze Leben bis zum Tode nicht auf und dauert also nicht, wie viele glauben, nur durch die Stunde der Beichte. Das sei der Sinn davon, wenn gesagt werde, man müsse Buße thun in der Liebe und mit gutem Vorsatze, so viel Gott Hilfe der Gnade gebe. Niemand solle dem Priester antworten, er sei contritus, und der Priester solle nicht mehr verlangen, als daß man sagen könne: Ich weiß nicht, ob ich contritus bin, ich bitte jedoch den Herrn und habe die Zuversicht, daß ich durch seine Gnade contritus sei und täglich mehr contritus werde [1]).

Hinsichtlich der Beichte führt dann Luther ein doppeltes aus. Einmal nämlich, daß man sich nicht vornehme, alle verzeihlichen Sünden, ja nicht einmal alle Todsünden zu beichten, da es unmöglich sei, daß man alle Todsünden kenne [2]). Sodann führt er aus — und das führt ihn auf die Bedingungen der Aneignung

---

avarus confidit in divitias suas, et fit sicut vult, quanto magis ille verus et bonus Deus non sinit se frustra rogari et in se confidi."

1) Ebendas., S. 336 f.

2) Ebendas., S. 337. Besonders auch für die Todesstunde sei das zu beachten, wo der Teufel nicht allein die verborgenen Todsünden entgegenhalte und groß mache, sondern auch aus den verzeihlichen Sünden, ja auch aus den guten Werken lauter erschreckliche Sünden mache und das ganze Leben als ein ganz verlorenes und verdammtes Leben darstelle. Dann solle man nicht sagen, o hätte ich doch gebeichtet oder hätte ich Zeit zu beichten (nämlich alle einzelnen Sünden), damit man nicht etwa verzweifle, wonach eben der Teufel begehre, man solle vielmehr zuversichtlich sprechen: Ich weiß, daß mein ganzes Leben verdammlich ist, wenn es gerichtet würde, aber der Herr hat befohlen, daß ich nicht auf mein Leben sondern auf seine Barmherzigkeit meine Zuversicht setzen soll, wie er spricht (Matth. 9, 2): Sei getrost, mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben. So habe auch Bernhard, da er einmal gemeint habe, im Sterben zu liegen, gesagt: Ich habe meine Zeit verloren, da ich ein verlorenes Leben geführt habe, und ich habe nichts, als daß Gott ein zerschlagenes und gedemütigtes Herz nicht verachten werde. So demütige uns die Furcht vor dem Gericht, aber die Hoffnung auf die Barmherzigkeit erhebe den Gedemütigten. S. 348.

der Absolution zum Segen —, daß man sich in keiner Weise darauf verlassen dürfe, daß man wegen der Reue, die man habe, absolviert werde, denn dann würde man sich auf seine eigenen Werke verlassen. Man müsse sich vielmehr darauf verlassen, daß man absolviert werde wegen des Worts Christi zu Petrus: Was du lösen wirst auf Erden, das soll auch im Himmel los sein. Auf dieses Wort müsse man sich verlassen, wenn man die Absolution des Priesters erhalte, und fest glauben, daß man absolviert sei. Dann werde man, wie es sich auch mit unserer Reue verhalten möge, wahrhaftig absolviert sein, da Christus nicht lüge. Wollte man dem Urteil nicht glauben, welches von Gott über uns ausgesprochen sei, so würde man Gott zum Lügner machen. Man müsse daher vor allem andern darauf sehen, daß an diesem Glauben nichts fehle. Selbst wenn das Unmögliche statt fände (imo esto per impossibile), daß der Beichtende nicht contritus sei, oder der Priester nicht im Ernst sondern zum Scherz absolvierte, und man glaubte doch, daß man absolviert sei, so sei man wahrhaftig absolviert. Etwas so Großes sei der Glaube und so mächtig sei das Wort Christi. Deshalb würden die verdammt, welche sich nicht darauf verlassen wollten, daß sie absolviert seien, bis sie zu der Gewißheit gekommen wären, genugsame Reue zu haben, und welche so das Haus ihres Gewissens auf Sand und nicht auf den Fels baueten. Die Reue sei niemals eine genugsam wahre. Wenn die Reue auch die wahre Reue sei, so sei es doch nicht gewiß, daß sie es sei. Und wenn das auch gewiß wäre, so wäre es nicht gewiß, daß sie eine genugsam wahre Reue sei. Dagegen der Glaube und das Wort Christi seien das Wahrste, Gewisseste und Genugsamste [1]). So stürze der Irr-

1) Ebendas., S. 338 f. Vgl. auch in den Resolutionen zu Thes. 38 (ebendas., Bd. II, S. 240): „Hic itaque necessarium est judicium clavis, ut homo sibi non credat, credat autem potius clavi, id est, sacerdoti. Atque nihil curo, si etiam sit forte indoctus claviger aut levis. Nam non propter sacerdotem, nec potestatem ejus, sed propter verbum ejus, qui dixit, et non mentitur: Quodcunque solveris etc. In iis enim, qui credunt in verbum istud, non potest clavis errare. Errat vero in iis solis, qui non credunt absolutionem istam valere. Nam finge (per impossibile vel contingens), si quis non sit vel non putet sese satis contritum,

tum derer zusammen, welche behaupten, die Sakramente des neuen Gesetzes seien in solcher Weise wirkungskräftige Zeichen der Gnade, daß man, auch wenn man nicht contritus sondern nur attritus sei, doch die Gnade erlange, wenn man nur den Riegel nicht vorschiebe [1]). Dagegen sage er, Luther, auch wenn man als contritus hinzugehe,

et tamen absolventi tota fiducia credat sese absolutum (fiducia mea sic opinor), haec ipsa fides eam facit absolutum verissime, quia credit in eum, qui dicit: Quodcunque etc. Fides autem Christi semper justificat, non secus quam si baptizet te ineptus, levis, imperitus sacerdos.“ S. 242: „Cave ergo, ne quando in tuam contritionem ullo modo confidas, sed in nudissimum verbum optimi et fidelissimi tui salvatoris Jesu Christi; cor tuum fallet te, ille te non fallet vel habitus vel desideratus.“ — Man beachte, wie hier, wo Luther zum erstenmal im Ablaßstreit die Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben darlegt, der Sinn dieser Lehre sehr klar hervortritt. Daß der die Sündenvergebung erlangende Glaube nicht ohne die Reue sein kann, daß nur dem, der in Erkenntnis der Sünde und in dem um Vergebung bittenden Glauben zum Herrn kommt, zum Herrn sich bekehrt, die Vergebung erlangt, steht für Luther als das Selbstverständliche fest. Es wird als etwas Unmögliches angenommen, daß der, welcher sich im Glauben an das Wort des Herrn auf die Absolution verläßt und so die Vergebung der Sünden erlangt, ohne Reue sei. Worauf es Luther ankommt, ist, daß der Glaube, welcher die Sündenvergebung Gottes erlangt, von der Unsicherheit der Reue, von dem Zweifel an ihrer Wahrheit und Genugsamkeit unabhängig sei, was denn zur Voraussetzung hat, daß unsere Reue schlechterdings nicht als Verdienstgrund der Sündenvergebung in Betracht kommt, da sie ja selbst nicht von uns ist, sondern durch die Gnade Gottes in uns hervorgebracht wird, also zu dem gehört, was Gott nach seiner Barmherzigkeit in uns thun muß, um uns zu retten. Die Differenz Luthers von der mittelalterlich-römischen Lehre besteht nicht darin, daß die Notwendigkeit der Reue verneint würde, sondern darin, daß der Begriff von der Reue ein anderer geworden und zugleich die Unabhängigkeit der Sündenvergebung Gottes von einer immer unsicher bleibenden Genugsamkeit der Reue erkannt ist, da die Sündenvergebung nicht auf der Reue als ihrem Verdienstgrunde ruht, sondern allein in dem durch Christus für uns erworbenen Verdienste und somit allein in der Gnade Gottes, der uns in Christus mit sich versöhnt hat.

1) Ebendas., Bd. I, S. 339 f.: „Ruit ergo hic error illorum, qui dicunt, quod sacramenta novae legis sic sunt efficacia gratiae signa, quod siquis etiam non sit contritus, sed attritus, modo non ponat obicem actualis peccati vel propositi mali, gratiam consequatur.“

glaube aber nicht an die Absolution, so seien die Sakramente zum Tode und zur Verdammnis. Denn der Glaube sei notwendig, und um so viel weniger genügten also attritio und Nichtvorschieben des Riegels. Nur der schiebe den Riegel nicht vor, welcher glaube; denn allein der Glaube rechtfertige, und wer zu Gott komme, müsse glauben. Denn ganz und gar wahr sei das bekannte Wort: Nicht das Sakrament, sondern der Glaube des Sakraments rechtfertigt; wie auch Augustin sage, daß das Sakrament abwasche, nicht weil es geschehe, sondern weil es geglaubt werde [1]. Allerdings entstehe hier nun die Frage, welcher Unterschied zwischen den Sakramenten des Alten und denen des Neuen Testaments bestehe, wenn diese ebenso wie jene die Gnade nicht geben. Die Beantwortung dieser Frage, so bricht Luther im Sermon de poenitentia ab, sei einer andern Zeit vorzubehalten. Es möge genügen, daß die Sakramente des Neuen Testaments kräftige Zeichen der Gnade seien, wenn man glaube, und nicht weiter [2].

Erst in den Resolutionen hat Luther die neue evangelische Lehre von der Gnadenwirkung der Absolution und damit zugleich die Lehre von der sakramentlichen Gnade überhaupt dargelegt, mit

1) Ebendas., S. 340: „Denique talis nullus est in mundo, qui non ponat obicem, nisi solus is, qui credit, cum sola fides justificet, et accedentem ad Deum oporteat credere (Ebr. 11, 6). Verissimum est enim dictum illud commune: Non sacramentum, sed fides sacramenti justificat. Et B. Augustinus: Abluit sacramentum, non quia fit, sed quia creditur.“

2) Ebendaselbst: „At hic tum quaestio resurget: Quomodo autem differunt sacramenta veteris et novae legis, si haec aeque non dant gratiam sicut illa? Haec ad aliud pertinent tempus. Satis sit, quod sacramenta novae legis sunt efficacia signa gratiae, si credis, et non amplius.“ Vgl. in den Resolutionen zu Thes. 38: „si etiam non putes te satis contritum (tibi enim non potes nec debes confidere), nihilominus, si credis ei, qui dixit: Qui crediderit et baptizatus fuerit, hic salvus erit, dico tibi, haec fides ejus verbi facit te verissime baptizari, quicquid sit de contritione tua, ideo fide ubique opus est. Tantum habes, quantum credis. Atque sic intelligo, quod nostri doctores dicunt, sacramenta esse efficacia gratiae signa, non quia fit (ut B. Augustinus), sed quia creditur, ut supra. Ita hic, Absolutio est efficax, non quia fit, a quocunque tandem fiat, erret sive non erret, sed quia creditur.“

der er den Boden für die evangelische Lehre von den Sakramenten gewann.

Zur 6. These, daß der Papst die Schuld nur insofern erlassen könne, als er erkläre und bestätige, daß sie von Gott erlassen sei, sagt Luther in den Resolutionen, die Wahrheit dieses Satzes werde von allen zugestanden, so daß er denselben nicht zu verteidigen brauche. Alle bekennten, daß die Schuld allein von Gott vergeben werde nach Jes. 43, 25; Joh. 1, 29; Ps. 130, 3. 4. 7. 8; Ps. 51, 12; wie auch Augustin in allen seinen Schriften gegen die Donatisten nichts anderes treibe, als daß die Sünden allein von Gott vergeben werden. Aber Luther gesteht nun seine Unwissenheit, daß er nicht wisse, wie der Satz eigentlich zu verstehen sei, und er spricht den Wunsch aus, daß ihn jemand unterrichten und mehr Licht über diese Sache geben möchte. Es scheine ein uneigentlicher mit dem Wort der Schrift nicht übereinstimmender Ausdruck zu sein, wenn gesagt werde, der Papst löse die Schuld, d. h. erkläre, daß sie gelöst sei, oder bestätige es. Es heiße nicht: Was ich im Himmel löse, sollst du auf Erden lösen; sondern im Gegenteil: was du auf Erden lösest, das will ich lösen, oder das soll im Himmel gelöst sein. Danach also bestätige Gott das Lösen des Priesters, und nicht umgekehrt. Und noch eine andere Schwierigkeit hebt Luther hervor. Man könne nicht mit Gott versöhnt werden, ehe man nicht mit der Kirche versöhnt sei; die Verletzung Gottes werde nicht gehoben, solange die Verletzung der Kirche bei Bestand bleibe. Aber es frage sich, ob der, der mit der Kirche versöhnt ist, auch sofort mit Gott versöhnt sei. Nach dem Wort des Herrn: Was du lösen wirst u. s. w. sei unzweifelhaft alles, was in der Kirche gelöst ist, auch im Himmel gelöst; aber daraus scheine nicht zu folgen, daß überhaupt alles im Himmel gelöst sei, sondern eben nur das, was in der Kirche gelöst ist [1]).

Zu Thes. 7, worin gesagt war, daß Gott keinem die Schuld erlasse, ohne ihn zugleich in allem gedemütigt dem Priester, seinem Stellvertreter, zu unterwerfen, giebt dann Luther die nachfolgende Lösung der Frage. Diese These bedürfe keines

1) Ebendas., Bd. II, S. 150 f.

Beweises, da sie von allen gebilligt werde. Aber das Verständnis derselben werde ihm noch schwer, und als ein Unweiser wolle er seine Meinung sagen. Die Worte: Was du lösest u. s. w., wie andere Schriftaussagen (Matth. 5, 24; 22, 21; 6, 12), besagten klar, daß die Vergebung des Priesters der Vergebung der Schuld vonseiten Gottes vorhergehe. Die Vergebung auf Erden sei früher als die Vergebung im Himmel. So frage sich nun, wie dies vor der Eingießung der Gnade, somit vor der Vergebung Gottes (die nach der Scholastik mit der Eingießung der Gnade unzertrennlich verbunden ist) geschehen könne, da man ohne die Gnade Gottes, die zuerst die Schuld erläßt, auch nicht einmal das Verlangen die Vergebung zu suchen haben könne [1]). Da sage er nun so. (Hic ita

1) Ebendas., S. 151 f.: „Merito quaeritur: Quomodo ante gratiam infusam (i. e. ante remissionem Dei) haec fieri possint? cum sine gratia Dei primo remittente culpam nec votum remissionis quaerendae habere possit homo." Um vor Augen zu haben, wie sich für Luther das Problem stellte, beachte man das Folgende. Nach dem Wort: Was du lösest u. s. w. geht die Vergebung des Priesters der Vergebung Gottes vorher. Das scheint in geradem Gegensatze zu dem von Luther festgehaltenen Satze über die Absolution zu stehen, wonach dieselbe bei stattfindender contritio nur in der Erklärung bestehen soll, daß Gott die Schuld vergeben habe, wonach also dieselbe der Vergebung nachfolgen soll. Luther läßt sich nun aber durch diesen Widerspruch nicht dazu bestimmen, den Satz von der Absolution, daß sie als Erklärung der geschehenen Sündenvergebung Gottes dieser nachfolge, zu verwerfen. Das, was ihn abhält, spricht sich in der Frage aus, die für Luther entsteht. Wie ist es möglich, daß, wie es das Wort: Was du lösest u. s. w. ausspricht, die Vergebung des Priesters der Vergebung Gottes vorhergehen soll, da doch erst auf Grund der eingegossenen Gnade, mit welcher die Vergebung der Sünden vonseiten Gottes verbunden ist, das Verlangen nach der Vergebung der Sünden entstehen kann, durch welches man bestimmt wird, die Absolution zu begehren, die Sündenvergebung Gottes also mit der Eingießung der Gnade der Absolution durch den Priester vorhergehen muß, wie es nach der scholastischen Lehre bei stattfindender contritio der Fall ist. Auch in der evangelischen Lehre Luthers, wie sie sich bereits vor dem Ablaßstreit festgestellt hatte, stand es fest, daß der reuvolle Glaube an Christus, die contritio nach dem evangelischen Begriff von derselben, mit seinem Bekenntnis und mit seiner Bitte um die Vergebung diese in demselben Moment erlangt, wo er zustande kommt. Und da nach Luthers Lehre weiter feststand, daß der Glaube, worin die rechte Reue besteht, notwendig sei, um die

dico et sapio.) Wenn Gott anfange, den Menschen gerecht zu machen, dann verdamme er ihn vorher, und wen er erbauen wolle, den reiße er nieder, wen er heilen wolle, den schlage er, wen er lebendig machen wolle, den töte er, wie es 1 Sam. 2, 6 f. und 5 Mos. 32, 39 heiße. Das thue Gott, wenn er den Menschen zerknirsche (conterit) und demütige, daß er sich und seine Sünden erkennt, und ihn in Schrecken und Zittern setze, so daß der arme Sünder mit Ps. 38, 4 sagen muß: Es ist kein Friede in meinen Gebeinen vor meiner Sünde, es ist nichts Gesundes an meinem Leibe vor deinem Drohen. So würden die Sünder zur Hölle gekehrt, und ihre Angesichter mit Schmach und Schande erfüllt. Aber in dieser Bestürzung (conturbatio) fange das Heil an, da die Furcht Gottes der Weisheit Anfang sei. Da thue Gott ein fremdes Werk, um sein eigenes Werk thun zu können. Das sei die wahre Reue des Herzens (contritio cordis) und die Demütigung des Geistes, welche Gott das allerangenehmste Opfer sei. Und da werde die Gnade eingegossen, wie der Ausdruck laute[1]). Dann

Absolution zum Segen empfangen zu können, so blieb es doch auch für ihn dabei, daß mit der Reue die Vergebung der Sünden vonseiten Gottes der Absolution vorhergehe, während doch nach dem Wort des Herrn: Was du lösest u. s. w. die Absolution des Priesters der Vergebung Gottes vorhergehen soll. Wie ist — so stellte sich die Frage für Luther — diese Schwierigkeit zu lösen?

1) Ebendas., S. 153: „Et hic infunditur (ut vocant) gratia, sicut ait Esa. 41: Persequetur eos, transibit in pace, et 66: Super quem requiescet spiritus meus, nisi super quietum et humilem, trementem sermones meos? Et Ezechias Esa. 38: Domine, si sic vivitur, et talibus vita spiritus mei, corripies me, et vivificabis me.“ Man beachte, wie hier unter Umdeutung der scholastischen Termini die evangelische Wiedergeburtsordnung an die Stelle der scholastischen Lehre von der justificatio gestellt wird. Nach der Scholastik kommt die Bekehrung durch die Eingießung der Gnade, der charitas, zustande, womit der neue gute Wille mitgeteilt wird. Auch nach Luther kommt die Rechtfertigung nicht ohne die „Eingießung der Gnade“ zustande, d. h. nicht ohne daß durch die Gnade der neue gute Wille, die neue Rechtbeschaffenheit des Lebens entsteht, obwohl die Gerechtigkeit, durch welche man vor Gott gerecht wird, nicht in dieser durch die Gnade gewirkten neuen Rechtbeschaffenheit unsers Lebens, sondern allein in der Sündenvergebung um Christi willen, in der uns deckenden Gerechtigkeit Christi besteht. Die „Eingießung der Gnade“, die Hervorbringung der Tu-

wisse freilich der Mensch von seiner Gerechtmachung so wenig, daß er vielmehr meine, er sei der Verdammung ganz nahe, und das, was er erfahre, sei nicht die Eingießung der Gnade sondern die Ausgießung des Zornes Gottes über ihn [1]. Aber selig der, der diese Versuchung ertrage, denn wenn er meine, es sei aus mit ihm, werde er aufgehen wie der Morgenstern. So lange aber diese traurige Verwirrung und Bestürzung des Gewissens daure, habe man keinen Frieden und keinen Trost, wenn man nicht zur Schlüsselgewalt der Kirche seine Zuflucht nehme und unter Bekenntnis seiner Sünden und seines Elends Trost und Hilfe suche. Denn wenn man sich durch eigenen Rat und eigene Hilfe den Frieden verschaffen wolle, werde man zuletzt in Verzweiflung untergehen. Der Priester, wenn er solche Demut und Reue sehe, solle dann getrost die Gewalt gebrauchen, die ihm zur Erweisung der Barmherzigkeit verliehen sei, und den Sünder lossprechen und ihm so den Frieden des Gewissens geben. Und der Absolvierte solle dann nicht zweifeln, daß ihm seine Sünden bei Gott vergeben seien, und ruhig im Gewissen sein. Denn wenn er auch wegen der Verwirrung und Bestürzung seines Gewissens ungewiß sei, wie das regelmäßig der Fall sein müsse, wenn die Reue eine wahre sei, so müsse er doch an dem Urteil des Andern festhalten, nicht um des Prälaten und seiner Gewalt sondern um des Worts Christi willen, welcher nicht lügen könne, und welcher gesagt habe: Was du lösest auf Erden u. s. w. Der Glaube an dieses Wort bringe den Frieden des Gewissens hervor, wenn nach demselben der Priester losspreche. Wer den Frieden auf anderem Wege suche, nämlich durch die innerliche Erfahrung und Empfindung, der versuche Gott und wolle den Frieden in der That (in re), nicht im Glauben haben [2].

---

gend des neuen Lebens, des neuen guten Willens, beginnt damit, daß der Mensch verdammt wird, so daß er zerknirscht und gedemütigt sich und seine Sünde erkennt. „In ista conturbatione incipit salus, quia initium sapientiae timor Domini.“ „Et hic infunditur, ut vocant, gratia.“

1) Ebendas., S. 153: „Verum tunc adeo ignorat homo sui justificationem, ut sese proximum putet damnationi, nec infusionem gratiae, sed effusionem irae Dei super se hanc putet esse.“

2) Ebendas., S. 153 f.: „Fides enim hujus verbi faciet pacem conscien-

Hierin, so fährt Luther fort, sei nun die Lösung der Schwierigkeit gegeben. Obwohl nämlich die Vergebung der Schuld durch Eingießung der Gnade vor der Vergebung des Priesters geschehe, so sei doch die Eingießung der Gnade solcher Art und so unter der Gestalt des Zorns verborgen, daß man ungewisser sei hinsichtlich der Gnade, wenn sie gegenwärtig, als wenn sie abwesend sei. Daher würde uns nach der allgemeinen Ordnung die Vergebung der Schuld nur durch das Urteil des Priesters gewiß, und auch durch dieses nur, wenn man Christus glaube, welcher verheiße: Was du lösest u. s. w. So lange aber die Vergebung uns ungewiß sei, sei sie noch keine Vergebung, da sie es noch nicht für uns sei; ja man falle noch schlimmer ins Verderben, wenn die Vergebung nicht gewiß würde, weil man nicht glaube, daß man Vergebung erhalten habe [1]). So habe Christus von Maria Magdalena zu

---

tiae, dum juxta illud sacerdos solverit. Qui vero pacem alia via quaerit, utputa experientia intus, hic certe Deum videtur tentare, et pacem in re, non in fide velle habere. Tantum enim habebis pacis, quantum credideris verbo promittentis: Quodcunque solveris etc. Pax enim nostra Christus est, sed in fide. Quod si quis huic verbo non credit, etiamsi plus millies absolvetur a papa ipso et toti mundo confiteatur, numquam erit quietus."

1) Ebendas., S. 154: „Ex istis nunc patet, quod supra quaerebatur, scilicet quod licet remissio culpae fiat per infusionem gratiae ante remissionem sacerdotis, talis tamen est infusio gratiae et ita sub forma irae abscondita (siquidem vestigia ejus non cognoscuntur, Ps. 77, et semita in pedibus ejus non apparet, Isa. 41), ut homo incertior sit de gratia, cum fuerit ipsa praesens, quam cum est absens. Ideo ordine generali non est nobis certa remissio culpae, nisi per judicium sacerdotis, nec per ipsum quidem, nisi credas Christo promittenti: Quodcunque solveris etc. Donec autem nobis incerta est, nec remissio quidem est, dum nondum nobis remissio est, imo periret homo pejus, nisi fieret certa, quia non crederet sibi remissionem factam." Vgl. S. 157 f. Warum, heißt es da, sage Christus (Joh. 20, 23): Welchen ihr die Sünden vergebet, denen sind sie vergeben, wenn nicht deshalb, weil niemandem die Sünden vergeben werden, wenn er nicht auf die Vergebung des Priesters hin glaube, daß sie ihm vergeben werden? Der Herr habe gewußt, daß das Gewissen, welches durch die Gnade bereits gerechtfertigt sei, doch durch seine Angst die Gnade wieder ausspeien würde, wenn ihm nicht durch den Glauben hinsichtlich der Gegenwart

Simon dem Aussätzigen gesagt: ihr sind die Sünden vergeben, womit er unstreitig zu verstehen gegeben habe, daß ihr die Gnade bereits eingegossen sei. Sie selbst aber habe von dieser Eingießung nichts gewußt, denn es sei noch kein Friede in ihren Gebeinen vor ihren Sünden gewesen (vgl. Ps. 38, 4), bis er sich zu ihr gewandt und gesagt habe: Dir sind deine Sünden vergeben, dein Glaube hat dir geholfen, nämlich der Glaube, womit sie ihm, der ihr die Sünden vergab, glaubte. Darum folge dann: Gehe hin in Frieden [1]). So wirke also die Vergebung Gottes die Gnade (die gerechtmachende Gnade), die Vergebung des Priesters den Frieden, welcher selbst auch Gnade und Gabe Gottes sei, weil Glaube der Vergebung und der gegenwärtigen Gnade. Und diese Gnade (der Friede) sei seiner Meinung nach diejenige Gnade, von welcher die Doktoren sagten, daß sie durch die Sakramente der Kirche mitgeteilt werde. Nicht aber sei darunter jene erste gerechtmachende Gnade zu verstehen, welche in den Erwachsenen vor dem Sakrament sein müsse, sondern wie es Röm. 1, 17 heiße: aus Glauben in Glauben, denn es müsse glauben, wer hinzutrete. Wer getauft ist, müsse auch glauben, daß er recht geglaubt habe und so zur Taufe gekommen sei, sonst werde man niemals Friede haben, welchen man nur durch den Glauben habe. Nicht löse Petrus vor Christus, sondern er erkläre nur, daß gelöst sei, und wer dem zuversichtlich glaube, der habe Frieden und Vergebung bei Gott erlangt, d. h. er sei gewiß geworden, daß er gelöst sei [2]).

---

der Gnade geholfen würde, welcher durch den Dienst des Priesters gewirkt werde. Ja die Sünde würde bleiben, wenn man nicht glaube, daß sie vergeben sei. Denn auch die Vergebung der Sünde und die Schenkung der Gnade genüge nicht, sondern man müsse glauben, daß die Sünde vergeben sei. Das sei das Zeugnis, das der Geist Gottes unserm Geiste gebe, daß wir Gottes Kinder seien, denn Gottes Kind sein sei etwas Verborgenes, da es dem Kinde Gottes selbst so scheine, als ob es Gottes Feind sei, so daß man also Gottes Kind nur sein könne, wenn man glaube, daß dem so sei.

1) Auch auf die Ehebrecherin weist Luther hin. „Et adulterae illi jam remissa erant peccata, antequam Christus se erigeret. At non illa hoc cognovit, cum tot starent circum eam accusatores, donec audiret vocem sponsi dicentis: Nemo te condemnavit, mulier? nec ego te condemnabo.“

2) Ebendas., S. 155: „Igitur remissio Dei gratiam operatur, sed

Zuerst wirkt Gott — das ist die Meinung Luthers — durch Gesetz und Evangelium die rechte Reue, den reuvollen Glauben, welchem, sobald er entsteht, die Sündenvergebung Gottes zuteil wird; durch die Absolution des Priesters auf Grund des Worts des Herrn: Was du lösest u. s. w. wird dann der Glaube gewiß gemacht, daß ihm die Sünden von Gott vergeben sind, und durch diese Gewißmachung des Glaubens hinsichtlich der empfangenen Vergebung der Sünde kommt diese letztere selbst für den Menschen und zu seinem Heil erst zu ihrer notwendigen Perfektion. Erst durch diese durch

---

remissio sacerdotis pacem, quae et ipsa est gratia et donum Dei, quia fides remissionis et gratiae praesentis. Et hanc meo sensu dicerem esse eam, quam nostri doctores dicunt per sacramenta ecclesiae efficaciter conferri. Non autem ipsam primam justificantem, quam ante sacramentum oportet adesse in adultis, sed ut Rom. 1 dicitur: Fides in fidem, oportet enim accedentem credere. At baptisatum oportet etiam credere, se recte credidisse et accessisse, aut pacem nunquam habebit, quae non nisi ex fide habetur. Non ergo prius solvit Petrus quam Christus, sed declarat et ostendit solutionem, cui qui crediderit cum fiducia, vere obtinuit pacem et remissionem apud Deum (id est, certus fit, se esse absolutum) non rei, sed fidei certitudine, propter infallibilem misericorditer promittentis sermonem: Quodcunque solveris etc. Sic. Rom. 5: Justificati gratis per gratiam ipsius pacem habemus ad Deum per fidem, non utique per rem etc." — Vgl. mit dieser zu Thesis 7 gegebenen Ausführung die nachfolgende Stelle der Resolutionen zu Thes. 38 (S. 241): „Proinde dico, homo, quando in peccato est, ita vexatur et agitatur conscientia ejus, ut suo sensu potius participationem omnium malorum sese credat habere. Et talis homo certe proximus est justificationi, et habet initium gratiae. Ideo ei confugiendum est ad solatium clavium, ut arbitrio sacerdotis quietetur et pacem obtineat atque fiduciam consequatur participationis omnium bonorum Christi et ecclesiae. Quod si quis hanc participationem officio sacerdotis sibi factam non crediderit aut dubitaverit, non errore clavis, sed suae infidelitatis seducitur, et magno damno suam animam afficit, et Deo verboque ejus injuriam atque summam irreverentiam facit. Ideo multo melius est, ut non adeat ad absolutionem, si non credat sese absolvi, quam si sine fide accedat. Ficte enim accedit et judicium sibi accipit, non secus, quam si baptismum vel sacramentum panis ficte acceperit. Proinde non adeo est necessaria contritio, quam fides. Incomparabiliter enim plus ibi consequitur fides absolutionis, quam fervor contritionis."

die Sakramente gewirkte Gewißmachung des Glaubens wird das Werk der rechtfertigenden Gnade an dem Menschen vollendet, welches durch die Hervorbringung des reuvollen Glaubens vermittelst des Worts, des Gesetzes und des Evangeliums, angefangen wird.

Luther hebt dann noch hervor, wie sehr die scholastische Lehre der Befriedung des Gewissens durch den gläubigen Empfang der Absolution entgegenstehe, während im Volke das richtige Verständnis hinsichtlich der Schlüsselgewalt weit verbreitet sei und die Leute mit einfältigem Glauben die Absolution suchten und annähmen. Indem die neueren Theologen, die Scholastiker, so vom Sakrament der Pönitenz lehrten, als ob man durch seine Reue und Genugthuung seine Sünden tilgen könne, bewirkten sie, daß die Gewissen nur immer unruhiger würden, und daß es also den Leuten gehe, wie dem blutflüssigen Weibe im Evangelium, daß es nämlich mit ihnen, nachdem sie all ihr Gut an die Ärzte gewandt hätten, nur immer schlechter werde. Zuerst — so faßt Luther gegenüber der falschen Lehre von der Reue und der Erlangung der Sündenvergebung durch dieselbe die evangelische Heilsordnung, die sich in der Lehre von der Absolution und ihrer Aneignung durch den Glauben darzulegen hat, zusammen — zuerst müsse man den Glauben an Christus, welcher die Vergebung umsonst schenke, lehren und die Leute überreden, daß sie an ihrer eigenen Reue und Genugthuung verzweifeln, damit sie durch das Vertrauen auf die Barmherzigkeit Christi und die Freude des Herzens über dieselbe gestärkt mit Freuden die Sünde haßten und reuig würden und genugthäten [1]).

Zuletzt [2]) richtet sich Luther gegen den Einwurf, daß es falsch sei zu sagen, der Priester des Neuen Testaments löse nur dadurch, daß er bestätige und erkläre, daß man gelöst sei, denn so sei es bei dem jüdischen Priestertum der Fall gewesen. Er spricht es auch hier

1) Ebendas., S. 157: „Fides primo in Christum, gratuitum remissionis largitorem, docenda erat, et desperatio propriae contritionis et satisfactionis persuadenda, ut sic fiducia et gaudio cordis de misericordia Christi firmati tandem hilariter odirent peccatum, et conterentur et satisfacerent.“

2) Ebendas., S. 159 f.

wieder wie in der Schrift gegen Eck aus, daß er seine 6. These nicht als seine eigene Meinung aufgestellt habe, sondern er habe sie aufgestellt, weil sie von Andern vertreten werde. Aber es müsse an derselben festgehalten werden. Seine Gegner mit allen ihren Meistern könnten bis heute auf die Frage, wie der Priester die Schuld erlasse, keine andere Meinuug vorbringen, als die, daß die Sakramente des Neuen Testaments die gerechtmachende Gnade denen gäben, die den Riegel nicht vorschöben (non ponunt obicem). Diese Meinung, obwohl sie die ganz gewöhnliche sei, sei aber häretisch, da das Sakrament nur denen heilsam gereicht werden könne, welche glauben und somit gerecht und würdig seien. Denn der, welcher hinzugehe, müsse glauben (oportet enim accedentem credere). Und nicht das Sakrament sondern der Glaube des Sakramentes mache gerecht. Und so sei es, was die Sophisten auch plappern möchten, das Wahrscheinliche, daß der Priester des Neuen Testaments das Lösen Gottes nur erkläre und bestätige, d. h. anzeige, und durch diese seine Anzeige und sein Urteil (hac ostensione et judicio suo) das Gewissen des Sünders beruhige, welcher gehalten sei, dem Urteilsspruch des Priesters zu glauben und so Frieden zu haben. Wie der Priester im Alten Testament diejenigen beruhigte, welche er für rein am Leibe und an der Kleidung erklärte, während er doch selbst niemand, auch sich selbst nicht rein machen konnte, so thue der Priester im Neuen Testamente an den Gewissen, was jener an den Leibern gethan habe. Und so entspreche der Geist dem Buchstaben und die Wahrheit dem Bilde. Und er, Luther, erwarte, wie die, welche als Verteidiger der katholischen Wahrheit ihm entgegengetreten seien, ohne in Ketzerei zu geraten, in anderer Weise die Kraft der Schlüssel erklären könnten.

Die Verhandlungen mit Cajetan.

War Luther durch die Schriften seiner romanistischen Gegner veranlaßt, die evangelische Lehre, auf der die Thesen über den Ablaß ruhten, im Gegensatz gegen die scholastische Theologie und gegen das absolute System der päpstlichen Gewalt bestimmter darzulegen und in einem sehr wichtigen Punkte, in der Lehre von der Absolution, in der Lehre von der sakramentlichen Gnade und ihrer Aneignung durch den Glauben, weiter fortzubilden, so sollte es durch die Verhandlungen mit dem Kardinal Cajetan in Augsburg im Oktober 1518 außer Zweifel für ihn gestellt werden, daß Rom die Unterscheidung, die er zwischen dem System der Scholastiker und dem der römischen Kirche machte, nicht gelten ließ, und daß es keineswegs gemeint war, den Gegensatz Luthers gegen die absolute Gewalt des Papstes zu dulden. Es zeigte sich, daß das Urteil Roms von Anfang an mit dem der Gegner Luthers identisch war, und daß Luther also den begonnenen Kampf nicht fortsetzen konnte, wenn er sich scheute, ihn auch gegen den Papst und die römische Kirche fortzuführen.

In Rom stand es sehr bald fest, daß Luthers Sätze als häretische zu verurteilen seien. Die Haltung des humanistisch gerichteten Papstes Leo X. in der Sache Luthers war eine durchaus andere als diejenige, welche er in dem Reuchlinischen Handel einnahm. Da hatte er zum großen und auf dem Grunde des Systems der römischen Kirche gerechtfertigten Anstoße der Dominikaner seinen humanistischen Neigungen nachgegeben. Da aber handelte es sich doch auch nicht um bestimmte Sätze des kirchlichen Glaubens, am we=

nigsten um Fragen der Gewalt der Kirche und des Papstes. Ganz anders verhielt es sich in dieser Beziehung mit den Sätzen, welche Luther vertrat. Dieselben standen in einem tiefgreifenden Gegensatze gegen die scholastische Lehre und die Praxis der römischen Kirche. Mit dieser scholastischen Lehre und der Praxis der römischen Kirche war aber die päpstliche Infallibilität und somit das absolute System der päpstlichen Gewalt solidarisch verbunden. Und mit der größten Offenheit, zugleich im Gefühle großer Sicherheit hatte der Wittenberger Professor, ohne durch den Kurfürsten von Sachsen oder die Universität zurückgehalten oder gehindert zu werden, dieses absolute System der päpstlichen Gewalt selbst angegriffen und dagegen unter Berufung auf die Grundsätze der allgemeinen Konzilien des 15. Jahrhunderts die Schranken der päpstlichen Gewalt betont. Eben aber erst hatte Leo X. für die Wiederbefestigung der päpstlichen Gewalt durch das Laterankonzil und durch den Vertrag mit dem Könige von Frankreich so viel erreicht. Dieser große Sieg des Papsttums, in dessen Freude man in Rom sich sonnte, wurde durch das kühne Wort Luthers in Frage gestellt. Auf der Höhe seines Siegs konnte Rom nicht dulden, daß ihm derselbe durch einen dozierenden Mönch wieder aus den Händen entwunden wurde. Es stand von Anfang an in Rom fest, daß der Gegensatz, den Luther erhob, unterdrückt werden müsse. Es zeigt sich, wie klug berechnet für den Erfolg in Rom es war, daß die Gegner Luthers von Anfang an eben dies in den Vordergrund stellten, daß Luthers Gegensatz gegen die scholastische Lehre und gegen die Ablaßpraxis der römischen Kirche ein Gegensatz gegen das System der absoluten Papstgewalt sei. Das Urteil des Silvester Prierias wurde von dem Papste adoptiert. Freilich bei der Durchführung desselben galt es zugleich Vorsicht anzuwenden. Wußte man doch, daß im Deutschen Reiche die Grundsätze der allgemeinen Konzilien des 15. Jahrhunderts noch eine weit ausgebreitete und sehr einflußreiche Vertretung fanden, und daß vor allem der Kurfürst von Sachsen, welcher auf dem Reichstage zu Augsburg 1518 es verhinderte, daß dem Papste der Ablaßverkauf in Deutschland unter dem Prätext des Türkenkrieges bewilligt wurde, nicht geneigt war, Luther dem Verfahren der Kurie nach ihren absoluten Grundsätzen preiszugeben. Wie sollte man sich Luthers

bemächtigen? Der Papst übertrug das Gericht über Luther einer Kommission in Rom, welche aus dem Bischof von Ascoli, Hieronymus Genucci, und Silvester Prierias bestand, und von welcher Luther nach Rom citiert wurde. Zugleich beauftragte er seinen Legaten beim Reichstag in Augsburg, den Kardinal Cajetan, mit Luther, wenn er in Augsburg vor ihm erschiene, zu verhandeln. Es steht das nicht mit einander im Widerspruch. Bei der Verhandlung des Kardinals mit Luther handelte es sich nicht um ein gerichtliches Verfahren sondern darum, entweder eine den Zwecken Roms entsprechende Beilegung des immer sehr unangenehmen und störenden Handels herbeizuführen, wodurch dann die Fortsetzung des eingeleiteten Prozesses unnötig geworden wäre, oder Luther den Schutz des Kurfürsten zu entziehen und ihn in die Gewalt Roms zu bringen. Durch die Kommission in Rom, wie sie eingesetzt war mit Silvester Prierias als Mitglied, war es außer Zweifel gestellt, wie Rom über Luthers Sätze urteilte, und welches der Ausgang des Prozesses in Rom sein würde. So konnte denn auch die gütliche Beilegung der Sache durch den Kardinal in Deutschland, die man zugleich eröffnete, nur eine solche sein, welche die Zurücknahme seines Angriffs gegen das päpstliche System von Luthers Seite zur Voraussetzung hatte. Eine solche gütliche Beilegung der Sache konnte aber der Lage der Dinge in Deutschland gegenüber auch für die Kurie erwünscht sein. Jedenfalls schien es so am leichtesten erreicht werden zu können, den Kurfürsten von Luther, wenn derselbe bei seinen Sätzen beharrte, zu trennen, wie denn eben darauf sich die Bemühungen des Papstes und des Kardinals richteten [1]. Cajetan,

---

1) So, wie im Obigen es dargestellt ist, würde auf Grund der Akten (vgl. z. B. den Brief des Papstes an den Kurfürsten vom 23. August) der Zusammenhang der Ereignisse aufzufassen sein, auch wenn Rankes Urteil hinsichtlich der Unechtheit des Breves des Papstes vom 23. August 1518 begründet wäre, was doch keineswegs der Fall ist. Vgl. Köstlin, M. Luther, Bd. I, S. 787, Anm. zu S. 229. Der Kardinal berief sich in Augsburg Luther gegenüber auf päpstliche Vollmachten der Art, wie sie in dem Breve enthalten sind. Und wenn Luther in dem päpstlichen Breve als ein durch den mit der Untersuchung beauftragten Bischof von Ascoli bereits deklarierter Häretiker bezeichnet wird, so wird das Auffallende eines solchen vorgreifenden

der sich Luther gegenüber auf die Befehle des Papstes bezieht, faßte demgemäß seine Aufgabe dahin, daß er nicht eine Untersuchung der Sache anzustellen habe, wie sie von dem Kurfürsten und von Luther gewünscht wurde — der eingeleitete Prozeß in Rom bleibt vorbehalten —, sondern daß es sich für ihn nur um den Versuch einer gütlichen Beilegung der Sache außer dem Prozeßgange handele, und zwar einer solchen, welche die Verurteilung der Sätze Luthers, also ihren Widerruf durch Luther zur Voraussetzung habe. Bei der ersten Zusammenkunft mit Luther erklärt er, daß er nicht mit Luther disputieren, sondern freundlich und väterlich die Sache beilegen wolle, und zu dem Ende fordert er von Luther, daß er widerrufe. Er fordert, und zwar dem Auftrage des Papstes gemäß, wie er erklärt, Luther solle in sich gehen und sich von seinen Irrtümern lossagen; er solle diese Irrtümer und überhaupt alles, was die Kirche verwirren könnte, künftig meiden [1]). Der Widerruf, wie er so gefaßt war, war sehr unbestimmt und zugleich sehr weit gehalten. Als Luther bat, ihm zu sagen, worin er geirrt habe, da er sich keines Irrtums bewußt sei, hob der Kardinal zwei Punkte hervor, einmal, daß er im Widerspruch mit der Extravagante Klemens VI. Unigenitus in der 58. These verneint habe, die Verdienste Christi seien der Schatz der Ablässe, und sodann, daß er in den Resolutionen zu Thes. 7 behauptet habe, der Glaube sei notwendig für den, der zum Sakrament gehe, wenn er nicht sich zum Gericht hinzugehen wolle [2]). Die beiden Punkte waren sehr klug gewählt. Die Kon-

---

Urteils doch sehr ermäßigt, wenn man bedenkt, daß der Papst auch in dem Schreiben an den Kurfürsten von demselben Tage Luther einen Sohn der Sünde nennt und von ihm sagt, daß er sich unterstanden habe, gottlose und häretische Sätze öffentlich zu behaupten.

1) Vgl. Luthers Bericht in den Acta Augustana, Opp. lat. v. a. Bd. II, S. 369.

2) Ebendas., S. 369: „Hic ubi se nolle mecum disputare dixisset, sed suaviter et paterne rem componere, tria mihi de mandato papae (ut asserebat) facienda proposuit, primum, ad cor redirem erratusque meos revocarem, deinde, promitterem in futurum abstinere ab eisdem, tertio, et ab omnibus, quibus ecclesia perturbari possit. Ego, qui talia etiam Witembergae sine periculis, sine labore tanto, me facere potuisse videbam, nec in Augusta mihi fuisse quaerenda, mox petii doceri, in qui-

troverse war damit in ihren prinzipiellen Spitzen erfaßt. Um diese beiden Punkte haben sich dann die Verhandlungen zwischen Luther und Cajetan gedreht. Diese Verhandlungen mußten freilich von Luthers Seite vornehmlich schriftlich geführt werden, da ihn der Kardinal bei den mündlichen Verhandlungen nicht zum Worte kommen ließ, sondern nur mit seiner thomistischen Gelehrsamkeit in breiten Ausführungen belehren zu sollen meinte. Luthers Antwort über die beiden Punkte liegt in dem Schriftstück vor, welches er am 14. Oktober dem Kardinal übergab [1]).

Mit seinem Satze über den Schatz der Ablässe, dessen Widerruf gefordert wurde, hätte Luther seine Thesen über den Ablaß überhaupt aufgegeben. Zwar unmittelbar wären damit die Sätze Luthers über Wesen und Bedeutung der durch die Ablässe erlassenen sakramentlichen Satisfaktion in ihrem Unterschiede von der von Gott geforderten Buße noch nicht aufgegeben gewesen. Und eben auf diese Sätze waren die Thesen Luthers über die Kraft der Ablässe zunächst gegründet. Wir werden sehen, wie das von Luther geltend gemacht wird. Allein wenn zugegeben wurde, daß durch die päpstlichen Ablässe die Verdienste Christi zur Austeilung kämen, so hätte die Konsequenz auch eine dem entsprechende Auffassung von der Bedeutung der sakramentlichen Satisfaktion gefordert, wie denn auch die Bulle Unigenitus die für die Sünden geschuldeten zeitlichen

---

bus errassem, me non esse mihi conscium ullius erroris. Tunc protulit Extravagantem Clementis VI., quae incipit: Unigenitus etc., quod contra eam asseruissem Propositione 58: Non esse merita Christi indulgentiarum thesaurum. Urgebat itaque, ut revocarem, instabatque cum fiducia, certissimus de victoria, confidebat enim atque adeo securus praesumebat, me non vidisse Extravagantem, fretus fortasse eo, quod non omnes codices eam habent. Secundo objecit, quod propositione 7. inter declarandum docueram, Necessariam esse fidem accessuro ad sacramentum, aut in judicium accessurum. Hanc enim novam et erroneam doctrinam putari voluit, sed potius incertum esse omnem accedentem, gratiam consequeretur necne. Faciebatque hac fiducia sua, praesertim arridentibus et pro more suo cachinnantibus Italis ceteris familiaribus suis, ut victo similis viderer."

1) Ebendas., S. 372 ff.

Strafen als das bezeichnet, was vermittelst der Ablässe auf Grund der Austeilung des Schatzes der Kirche erlassen wird.

Wie aus Luthers Referat hervorgeht, lag der Grund davon, daß der Kardinal gerade den Satz Luthers über den Schatz der Ablässe herausgriff, gar nicht bloß in der Bedeutung, welche derselbe für das Ganze seiner Lehre vom Ablaß hatte, sondern vor allem darin, daß er gerade diesem Satze eine päpstliche Entscheidung, eine Extravagante Klemens VI., die Bulle Unigenitus vom Jahr 1349, entgegenhalten konnte, worin es ausgesprochen war, daß die Verdienste Christi der Schatz der Ablässe sei [1]). So handelte es sich bei diesem Punkte zugleich um die Frage wegen der päpstlichen Gewalt. Gerade dem Satze Luthers über den Schatz, woraus der Papst die Ablässe erteile, hatte auch Silvester Prierias die Autorität der römischen Kirche und der römischen Bischöfe in absolutester Weise als eine solche entgegengesetzt, welche größer sei als die der heiligen Schrift. Der Bulle Klemens VI. gegenüber mußte es sich zeigen, ob Luther den von der römischen Kirche geforderten Gehorsam gegen die päpstlichen Dekretalen zu leisten willens war oder nicht. Auf diese Frage wegen der päpstlichen Gewalt legte der Kardinal ebenso wie Silvester Prierias und Tetzel das Hauptgewicht. Von Anfang an stellt er die Extravagante Klemens VI. durchaus in den Vordergrund der Verhandlungen. Mit dieser Extravagante meint er den gewissen Sieg über Luther in der Hand zu haben. Wenn er freilich, wie Luther in seinem Berichte andeutet, vorausgesetzt hatte, daß Luther diese Extravagante Klemens VI. unbekannt geblieben sei, und daß sich Luther in um so größerer Verlegenheit befinden werde, wenn sie ihm entgegengehalten würde, so hatte er sich darin geirrt. Es ist schon früher darauf hingewiesen, daß Luther, wie die Fassung seiner 60. These zeigt, schon bei der Abfassung der Thesen bestimmte Stellung der Extravagante Klemens VI. gegenüber genommen hatte. Sehr bestimmt hatte Luther den Gegnern seiner Thesen gegenüber ausgesprochen, daß die

1) „Tunc protulit Extravagantem Clementis VI., quae incipit: Unigenitus etc., quod contra eam asseruissem Propositione 58: Non esse merita Christi indulgentiarum thesaurum."

päpstlichen Entscheidungen für sich, solange sie die Approbation vonseiten der Kirche noch nicht gefunden hätten, nicht bänden, und er hatte das in aller Bestimmtheit auch gerade der Extravagante Klemens VI. gegenüber in den Asterisken geltend gemacht [1]). Zugleich aber hatte er von Anfang an, wie die Fassung der 60. These zeigt, und wie es auch in den Asterisken angedeutet wird, gemeint, daß sich die betreffenden Worte der Extravagante durch Interpretation in Einklang mit seinen Sätzen bringen ließen. So hatte er gemeint, auch der Extravagante Klemens VI. gegenüber das festhalten zu können, worauf er bei der Verteidigung der Thesen gegen die Angriffe der Gegner Gewicht legte, und daß somit auch trotz dieser Extravagante Klemens VI. seine Sätze über den Ablaß die päpstlichen Entscheidungen nicht gegen sich hätten. Diese Stellung, welche Luther von Anfang an der Extravagante Klemens VI. gegenüber sehr bewußt eingenommen hatte, sucht er auch in den Verhandlungen mit Cajetan zu behaupten und zur Geltung zu bringen.

Gleich bei der ersten Zusammenkunft sprach Luther seine Bedenken über den Inhalt der Extravagante aus und erklärte, daß die heilige Schrift, welcher er in seiner These folge, der Extravagante vorzuziehen sei, durch welche nichts bewiesen werde [2]). Der Kardinal stellte dem die höchste Gewalt des Papstes entgegen, der über dem Konzil, über der Schrift, über allem in der Kirche sei [3]). Um Luther davon zu überzeugen, recitierte er die Verwerfung und Abschaffung des Baseler Konzils und erklärte, da sich Luther auf die Pariser berief, daß auch die Gersonisten zusammen mit Gerson

---

1) Opp. lat. v. a. Bd. I, S. 448 f.: „Fateor quidem in extravagante Clementis VI. narrationem fieri de thesauro meritorum Christi per indulgentias distribuendorum, sed numquam legi illud esse approbatum. Aliud est papam narrare, aliud statuere, imo longe aliud papam statuere, et concilium approbare. Denique non sum ego, neque Eccius, neque Magistri nostri, apostolicae sedis declaratores, nisi frivoli esse velimus, ut Eccius dixit, non frivolus."

2) Ebendas., Bd. II, S. 370: „Ideo scripturas, quas ego in propositione mea sequor, esse ei praeferendas omnino, ac nihil inde probari, sed recitari duntaxat ac narrari opinionem S. Thomae."

3) Ebendaselbst: „Tunc coepit adversus me potestatem papae com-

zu verdammen seien [1]). Luther blieb trotzdem dabei, daß der Papst weder über dem Konzil noch über der Schrift sei [2]).

Eingehender hat sich Luther in seiner schriftlichen Antwort, in seiner „Protestation und Antwort“, über die Extravagante Klemens VI. ausgesprochen [3]). Auch da macht Luther in Übereinstimmung mit seinen früheren Erklärungen zunächst und als das Entscheidende geltend, daß päpstliche Entscheidungen bloß für sich,

---

mendare, quoniam supra concilium, supra scripturam, supra omnia ecclesiae sit.“ Vgl. auch den deutschen Bericht in der Altenb. Ausgabe der deutschen Schriften Luthers, Th. 1, S. 122.

1) Man beachte, wie hier der Zusammenhang der Haltung Roms in der Sache Luthers mit den Beschlüssen des erst im Frühjahr 1517 geschlossenen Laterankonzils sehr offen vorliegt.

2) „Haec ut erant nova in auribus meis, negavi contra, papam supra concilium, supra scripturam esse.“

3) Opp. lat. v. a. Bd. II, S. 372 ff. Deutsche Schriften, Altenb. Ausg. Th. 1, S. 125 ff. Die betreffenden Worte der Bulle Unigenitus Klemens VI. lauten: „Non enim (Dei Filius) corruptibilibus auro et argento, sed sui ipsius agni incontaminati et immaculati pretioso sanguine nos redemit, quem in ara crucis pro nobis innocens immolatus, non guttam sanguinis modicam, quae tamen propter unionem ad verbum pro redemptione totius humani generis suffecisset, sed copiose velut quoddam profluvium noscitur effudisse ita, ut a planta pedis usque ad verticem capitis nulla sanitas inveniretur in ipso. Quantum ergo exinde, ut nec supervacua, inanis aut superflua tantae effusionis miseratio redderetur, thesaurum militanti ecclesiae acquisivit, volens suis thesaurizare filiis pius Pater, ut sic sit infinitus thesaurus hominibus, quo qui usi sunt Dei amicitiae participes sunt effecti. Quem quidem thesaurum non in sudario repositum, non in agro absconditum, sed per beatum Petrum coeli clavigerum, ejusque successores suos in terris vicarios, commisit fidelibus salubriter dispensandum, et propriis et rationalibus causis, nunc pro totali, nunc pro partiali remissione poenae temporalis pro peccatis debitae, tam generaliter quam specialiter (prout cum Deo expedire cognoscerent), vere poenitentibus et confessis misericorditer applicandum. Ad cujus quidem thesaurum cumulum beatae Dei genetricis omniumque electorum a primo justo usque ad ultimum merita adminiculum praestare noscuntur, de cujus consumptione seu minutione non est aliquatenus formidandum, tam propter infinita Christi (ut praedictum est) merita, quam pro eo, quod, quanto plures ex ejus applicatione trahuntur ad justitiam, tanto magis accrescit ipsorum cumulus meritorum.“

solange sie die Bestätigung durch die Kirche noch nicht erlangt haben, die Gewähr der gewissen und die Gläubigen bindenden Wahrheit nicht in sich tragen, daß somit der in den kirchlichen Autoritäten begründete Widerspruch gegen dieselben gerechtfertigt ist. Hinsichtlich der Extravagante Klemens VI., sagt Luther, habe ihn zuerst bewegt (occurrebat et movebat), daß es sich da um bloße Worte des Papstes handele. Die seien aber ein schwacher Behelf einem streitsüchtigen oder häretischen Menschen gegenüber, oder wenn jemand sage, es sei nicht schön, daß ein Fürst ohne Gesetz rede, und nach dem Propheten solle man aus dem Munde des Priesters nicht Menschenworte sondern das Gesetz Gottes suchen. Weiter habe ihn bewegt, daß in der Extravagante Worte der Schrift falsch gebraucht seien, indem sie auf einen ihnen fremden Sinn gezogen seien; denn was in der Schrift von der gratia justificans gesagt werde, sei auf die Indulgenzen bezogen. So scheine es also, daß der Papst mehr nur meinungsweise sich ausspreche, als durch eine bestimmte Erklärung etwas entscheide und bestätige (quo videbatur magis narrare, et magis opinione quadam pia exhortari, quam solida demonstratione aliquid probare). Auch sonst stehe es fest, daß die Dekretalen irrig sein und mit der Schrift und mit der Liebe streiten könnten. Obwohl man die Dekretalen des Papstes als die Stimme des Petrus hören müsse, wie es Dist. 19 heiße, so gelte dies doch nach der Entscheidung Gratians nur von denen, welche mit der heiligen Schrift übereinstimmen und von den früheren Entscheidungen der Väter nicht abweichen [1]). Wenn Petrus selbst habe irren können (Gal. 2), so könne es nicht Wunder nehmen, wenn das auch bei seinen Nachfolgern vorkäme. Nach Apg. 15 sei die Lehre des Petrus erst gültig geworden, als die Bestätigung des Jakobus, des Bischofs von Jerusalem, und die Zustimmung der ganzen Kirche hinzugekommen sei, woraus der Rechtssatz geflossen

---

1) Die Worte Gratians im Dekret p. 1 dist. 19 c. 7 (Ministerii divini se exsortem intelligat, qui a soliditate Petri recedit) lauten so: „Hoc autem intelligendum est de illis sanctionibus vel decretalibus epistolis, in quibus nec praecedentium Patrum decretis, nec evangelicis praeceptis aliquid contrarium invenitur.“

zu sein scheine, daß ein Gesetz erst dann fest werde, wenn es utentium moribus bestätigt werde, also wenn es im Leben der Kirche die Bestätigung der Kirche selbst erhalten habe. Vielfach seien auch frühere Dekretalen durch spätere korrigiert; warum sollte also nicht auch diese Extravagante korrigiert werden können? Panormitanus (lib. 1 de elect. c. Significasti — die lectura sup. decretall. ist gemeint) zeige, in Sachen des Glaubens sei nicht bloß ein allgemeines Konzil über dem Papste, sondern jedweder Gläubige, wenn er sich auf bessere Autoritäten und Gründe stütze als der Papst. Die Extravagante Klemens VI. aber enthalte offenbare Irrtümer, und das habe ihn am meisten bekümmert und am meisten zu schaffen gegeben. Sie sage, die Verdienste der Heiligen seien der Schatz, und doch lehre die ganze Schrift, daß auch die Heiligen nicht durch ihre niemals genügenden Verdienste sondern allein durch die Barmherzigkeit Gottes selig würden. So lehre auch Augustin [1]). Wie also, so fragt Luther nun, hätte er wohl wegen einer einzigen so zweideutigen und dunklen Dekretale des Papstes, eines Menschen, von der klaren Lehre der Schrift abweichen sollen?

Aber wenn Luther so in seiner „Protestation und Antwort" der Extravagante Klemens VI. gegenüber zunächst die Fallibilität päpstlicher Dekretalen ohne Rückhalt geltend macht und dieser Dekretale dabei offenbare Irrtümer wider die Lehre der heiligen Schrift vorwirft, so bleibt er doch auch jetzt nicht einfach dabei stehen. Er nimmt auch jetzt seine Stellung nicht einfach so, daß

1) „Maxime vero laborabam, quod eadem Extravagans manifestissime mihi apparebat falsa quaedam continere. Primo, quod dicit merita sanctorum esse thesaurum, cum tota scriptura dicat, Deum ultra condignum praemiare, ut Rom. 8: Non sunt condignae passiones hujus temporis etc. Et B. Augustinus lib. 1 retract. 19: Tota ecclesia usque in finem mundi orat: Dimitte nobis debita nostra. Ergo non superfluere aliis posse, quae nec sibi sufficerent. Inde virgines sapientes noluerunt oleum communicare insipientibus. Et B. Augustinus lib. 9. Confessionum: Vae hominum vitae, quantumcunque laudabili, si remota misericordia judicetur. Et propheta (Ps. 143): Non intres in judicium cum servo tuo, quia non justificabitur in conspectu tuo omnis vivens. Ideo sancti non suis meritis, sed sola Dei misericordia salvi fiunt, ut latius dixi in Resolutionibus." Vgl. oben S. 156ff.

er nach dem so begründeten Rechte im Gegensatze gegen eine päpstliche Dekretale bei der Wahrheit der heiligen Schrift beharrt. Vielmehr unternimmt er nun weiter den Nachweis, daß ein Gegensatz zwischen der Extravagante, die ihm entgegengehalten werde und seinem Satze über den Schatz der Abläſſe noch nicht feststehe. In Übereinstimmung mit seiner Äußerung in den Asterisken macht er auch jetzt geltend, daß es erst noch auf die Deutung der Extravagante ankomme, und er sucht dann zu zeigen, daß sich dieselbe so deuten lasse, daß der Gegensatz zwischen ihr und seinen Thesen beseitigt werde [1]).

Luther giebt nun zunächst die folgende Erklärung. Nicht im eigentlichen, sondern nur in einem uneigentlichen Sinne könnten die Verdienste Christi als der Schatz der Abläſſe bezeichnet werden. Die Abläſſe seien nur Erlaß der Satisfaktion, durch sie würde also überall kein positives Gut mitgeteilt; sie seien nur ein bonum privativum, indem sie gestatteten, daß die schuldigen Strafen nicht geleistet oder die zu leistenden Werke nicht gethan würden. Ebendeshalb könnten die Verdienste Christi nicht der durch die Abläſſe ausgeteilte Schatz sein. Die Verdienste Christi selbst, wenn sie geschenkt

1) Luther erklärt dabei, seine Absicht sei es gewesen, über die Extravagante, in der er so viele Schwierigkeiten gefunden, zu schweigen und zu hören, was andere davon hielten. Nun aber dazu gedrängt, selbst das zu unternehmen, was er von andern, vornehmlich von dem Papste hätte erwarten müssen, welchem allein zustehe, zu erklären, was er gesagt habe, wolle er nach seinen geringen Kräften und durch die Gnade Gottes versuchen, zum Schutz der reinen lautern Wahrheit seine Thesen mit der Extravagante zu konkordieren, so daß beide als der Wahrheit entsprechend festgehalten würden. Vgl. a. a. O. S. 374. Gleich im Anfange der „Protestation und Antwort" spricht sich Luther (vgl. ebendas. S. 372) ebenso über sein bis dahin innegehaltenes Verhalten der Extravagante Klemens VI. gegenüber aus. „Non fuit mihi incognita Extravagans illa, cum istas meditationes meas meditabar, sed cum certissimus essem unamque totius ecclesiae sententiam esse scirem, merita Christi in spiritu non posse committi hominibus, nec tradi per homines aut ab hominibus, sicut tamen Extravagans ista sonare videbatur, volui intactam relinquere, aliisque ingeniis melioribus committere magnas illas molestias et angustias, quas pro tuenda papae reverentia patiebar."

würden, teilten ein positives Gut, die Gnade, mit. So aber als der Schatz der lebendig machenden Gnade (gratiae vitalis thesaurus) würden dieselben ohne die Schlüssel und ohne Ablässe vom Heiligen Geiste allein, nicht aber jemals von dem Papste gegeben. Durch die Liebe werde man ein Geist mit Christo, und so habe man an allen Gütern desselben teil, wie er, Luther, in seiner 58. These gesagt habe, daß die Verdienste Christi allezeit ohne Zuthun des Papstes Gnade des innerlichen Menschen wirken. Man müsse also notwendig die Verdienste Christi in einem zwiefachen Sinne nehmen, im eigentlichen und in einem uneigentlichen Sinne, wenn die Extravagante als wahr solle im Bestande bleiben können. Im eigentlichen Sinne, wonach sie der Schatz des Geistes seien, der da lebendig mache, würden die Verdienste Christi eigentlich allein vom Heiligen Geiste mitgeteilt, wem er wolle. Im uneigentlichen Sinne könnte unter den Verdiensten Christi das verstanden werden, was durch sie bewirkt sei, und in solchem uneigentlichen Sinne nehme die Extravagante die Verdienste Christi [1]). Nicht die Verdienste Christi selbst gebe der Papst, sondern von dem Verdienste Christi, d. h. durch die Schlüssel, welche Christus, daß sie seiner Kirche gegeben würden, verdient habe [2]). Und so sei es offenbar, daß er in seiner 60. These recht gesagt habe, daß die Schlüssel der Kirche, die ihr durch das Verdienst Christi geschenkt seien, der Schatz der Ablässe sei. In dem bezeichneten uneigentlichen Sinne sei es wahr, daß die Verdienste Christi der Schatz der Ablässe sei, und so erhelle die Konkordanz der Extravagante mit seiner These [3]).

---

1) S. 376 f.: „Alio modo improprie et effective et literaliter pro eo quod meritis Christi effectum est, et sicut Extravagans improprie inducit scripturas, ita etiam improprie thesaurum, improprie merita Christi, et omnia improprie accipit. Quo factum est, ut esset ambigua, obscura et occasio justissima disputandi, ego autem proprie loquutus sum in meis positionibus."

2) S. 375: „— thesaurus indulgentiarum sunt merita Christi non formaliter, nec proprie, sed effective et improprie, quia papa non dat merita Christi formaliter, sed de merito Christi, id est, per claves, quas meruit dari ecclesiae suae, quia in virtute clavium est, ut remittatur satisfactio."

3) „Et sic patet, quod recte dixi conclusione 60., thesaurum hunc

Diese Erklärung der Extravagante stimme übrigens auch damit überein, daß es in dieser von dem Schatze heiße, er sei dem Petrus und seinen Nachfolgern von Christus anvertraut; denn es stehe ja fest, daß dem Petrus nichts anvertraut sei, als einmal die Schlüssel des Himmelreichs, welche in dem angegebenen Sinne die Verdienste Christi seien, nämlich als „de merito Christi donatae“, und sodann der andere Schatz des Worts, worauf sich das: Weide meine Schafe, beziehe. Wer eine bessere Erklärung wisse, so fügt Luther hinzu, der möge sie ihm mitteilen. Er werde dann die seinige widerrufen. Denn nicht seine Sache sei es, die Canones der Päpste zu interpretieren, sondern er habe für seine Thesen einzutreten, damit dieselben nicht als solche erschienen, die mit den Canones im Widerspruch ständen. In Demut erwarte er, ob die Meinung des Papstes eine andere sei, bereit, der Erklärung desselben zu gehorchen (selbstverständlich unter der Voraussetzung, daß sie nicht mit der Wahrheit der heiligen Schrift streitet) [1].

Nachdem Luther diesen Erklärungsversuch vorgetragen hat, sagt er von ihm, er wolle ihn als einen solchen angesehen wissen, den er zu Ehren des päpstlichen Stuhls und des Kardinals gegeben habe. Der Kardinal ging davon aus, daß in der Extravagante die Verdienste Christi als der Schatz der Ablässe bezeichnet seien, und stellte diese Meinung auch als die des Papstes hin. Bei dem obigen Erklärungsversuche war Luther auf diese Meinung eingegangen, indem er zugab, daß die Verdienste Christi als der Schatz bezeichnet würden, und nun zeigte, wie das doch nur im uneigentlichen und so in einem mit der Wahrheit und mit seiner These übereinstimmenden Sinne geschehen sei. Der eigenen Auffassung Luthers entsprach dieser Erklärungsversuch nicht, obwohl er zu dem-

---

esse claves ecclesiae merito Christi donatas. Et hoc sensu verum est, merita Christi esse thesaurum indulgentiarum, scilicet improprie thesaurum et meritum Christi accipiendo. Patet ergo concordantia Extravagantis cum mea positione.“

1) S. 377: „Qui habet, det meliora, et revocabo ista, non enim meum est interpretari canones pontificum, sed meis positionibus adesse, ne contra canones pugnare videantur, expectans humiliter, si alia fuerit mens papae demum declarata, paratus eidem parere.“

selben Resultat hinführte, welches für Luther in unmittelbarerer Weise feststand. Wenn er, so fährt Luther fort, seine Meinung frei aussprechen dürfe, so behaupte und beweise er, daß die Extravagante im eigentlichen Sinne, direkt und offen für ihn und seine These und gegen die Meinung des Kardinals sei, denn der Text sage ausdrücklich, daß Christus den Schatz, wovon die Rede sei, erworben habe (acquisivit). So seien also, wie dieses Wort „acquisivit“ ganz evident und unwiderleglich beweise, die Verdienste Christi, wodurch Christus erwarb, etwas anderes als der Schatz, den er erwarb, da die Ursache etwas anderes sei als der Effekt. Und so stehe also seine These unüberwunden da, daß die Verdienste Christi nicht der Schatz der Ablässe sei, sondern daß sie denselben erworben hätten. Doch unterwirft er zuletzt auch diese Erklärung ebenso wie die erste dem Urteil der Kirche [1]).

In dieser Darlegung an den Kardinal Cajetan liegt die Stellung offen vor, welche Luther von Anfang an, schon bei der Aufstellung der Thesen, bestimmt und bewußt zur päpstlichen Gewalt und zu den päpstlichen Dekretalen genommen hatte. Die Erklärung, die er jetzt zu den betreffenden Worten der Extravagante Klemens VI. giebt, von welcher er wußte, daß sie ihm die größten Schwierigkeiten würde bereiten können, ist dieselbe, die er bereits in der 60. These sehr bestimmt angedeutet hatte. Diese These hatte gelautet: „Sine temeritate dicimus, claves ecclesiae, merito Christi donatas, esse thesaurum istum.“ Für Luther, welcher nicht gebunden war durch das absolute System der päpstlichen Gewalt, das er wie so viele in jener Zeit nicht teilte, stand es zwar von Anfang an fest, daß durch eine bloße päpstliche Dekretale, wie die Klemens VI. nichts entschieden werde, und daß er, wenn es über die von ihm zur bestimmteren Erforschung der Wahrheit disputa-

---

1) S. 377: „Hoc verbum: acquisivit, evidenter convincit atque concludit irrefragabiliter, aliud esse merita Christi, quibus acquisivit, et aliud thesaurum, quem acquisivit, quia aliud est causa, et aliud effectus, ut etiam philosophi dicunt. Ideo conclusio mea stat invicta, quod merita Christi non sunt thesaurus indulgentiarum, sed acquisierunt eum. Nihilo minus tamen etiam haec ipsa submitto judicio ecclesiae, ut supra“.

tionsweise aufgestellten Thesen zur Debatte kam, vor dieser päpstlichen Dekretale, welche die Approbation der Kirche noch nicht erhalten hatte, nicht zurückzuweichen haben werde. In der allerbestimmtesten Weise war diese Stellung zur päpstlichen Gewalt und zu den päpstlichen Dekretalen in den Antworten Luthers auf die Angriffe gegen seine Thesen zum Ausdruck gekommen. Und auch in dem Schreiben an den Kardinal spricht sich Luther wieder der Extravagante Klemens VI. gegenüber, die ihm jetzt als entscheidende Instanz gegen seine Thesen entgegengehalten wurde, rückhaltlos in demselben Sinne aus, und darauf legt er zugleich dem Kardinal gegenüber, der ihn mit dieser päpstlichen Dekretale geschlagen zu haben meint, das entscheidende Gewicht. Aber von Anfang an hat es Luther doch nicht daran gelegen, die Frage wegen der päpstlichen Gewalt in den Streit zu ziehen und etwa eine Entscheidung gegen das absolute System der päpstlichen Gewalt herbeizuführen. Er meinte vielmehr, durch seine Thesen in einen thatsächlichen Konflikt mit den päpstlichen Dekretalen nicht gekommen zu sein. Wir haben gesehen, wie er das den Gegnern seiner Thesen gegenüber festhält, obwohl er die Fallibilität des Papstes ganz unumwunden behauptet. Die Interpretation der Dekretale Klemens VI., auf die er sich bereits bei der Fassung seiner 60. These stützte, sollte ihm dazu dienen, den Konflikt mit der päpstlichen Gewalt zu vermeiden. Durch diese Interpretation der Dekretale weicht er dem offenen Konflikt mit derselben aus, indem er durch sie seinerseits der Kurie den Weg offen hält, trotz dieser Dekretale bei der durch seine Thesen veranlaßten Verhandlung über die Kraft des Ablasses die Frage wegen der päpstlichen Gewalt und jede Entscheidung über dieselbe zu umgehen. Es kann freilich keinem Zweifel unterliegen, daß beide Erklärungsversuche Luthers, auch der zweite, dem Wortlaut der Extravagante gegenüber unhaltbar sind [1]). Dieselben haben

1) Auch die auf das „acquisivit“ gegründete Argumentation entbehrt des Haltes im Zusammenhange der Extravagante. Dieselbe spricht nicht davon, daß der Schatz der Abläße durch die Verdienste Christi erworben sei, sondern sie sagt, daß die Verdienste Christi, welche durch die Abläße ausgeteilt werden, durch das reichliche Blutvergießen Christi erworben seien. Vgl. die betreffenden Worte der Extravagante, oben S. 208, Anm. 3.

auch keinen Eindruck auf den Kardinal gemacht, der vielmehr dieselben sehr wegwerfend zurückwies [1]). Daß die Konkordierung der Extravagante mit der von ihm vertretenen Wahrheit sehr schwer sei, wußte auch Luther sehr gut [2]). Aber der Konkordierungsversuch, den Luther von Anfang an ins Auge gefaßt hatte, bewies doch, daß er seinerseits eine Konkordierung wünschte und so viel er konnte erleichterte. In Rom dachte man jedoch gar nicht daran, sich auf den von Luther offen gelassenen Ausweg einzulassen. Zu tief wurde, auch abgesehen von dem Verhältnis zu der einzelnen Dekretale, durch die von Luther aufgestellten Sätze das damalige System der römischen Kirche und auch das damit identische absolute System der päpstlichen Gewalt getroffen, als daß sich die Kurie und ihre Vertreter auf einen solchen Weg, wie er von Luther offen gelassen war, hätten einlassen mögen. Hätte es sich für das päpstliche System nur um die Schwierigkeit gehandelt, welche sich an die Extravagante Klemens VI. knüpfte, so würde man wohl einen Weg der Interpretation gefunden haben, um sie zu beseitigen. Die künstlichsten Interpretationen zur Konkordierung diskordierender Canones war für das römische System nichts so Ungewöhnliches. Allein die Kurie und ihre Vertreter hatten ein ganz entgegengesetztes Interesse an der Extravagante Klemens VI. Ihnen war sie das überaus erwünschte Mittel, Luther in die Stellung des offenbaren Gegensatzes gegen die päpstliche Autorität zu bringen, weil damit die Beseitigung Luthers und seines kühnen Angriffs zweifellos gegeben zu

1) In dem Schreiben an den Kurfürsten sagt der Kardinal: „Is ad Extravagantem claram et apertam dixit nescio quid relatione indignum.“ „— fatue admodum respondet ad constitutionem Extravagantis Papae, nec parcit etiam suae sanctitati, quam dicit abuti autoritatibus sacrae Scripturae.“

2) Gleich im Anfange seiner Antwort an den Kardinal erklärt Luther, da er zweifellos gewiß gewesen und gewußt habe, daß es die Meinung der ganzen Kirche sei, daß die Verdienste Christi im Geist nicht Menschen anvertraut und nicht durch Menschen und von Menschen übergeben werden könnten, wie es doch in der Extravagante ausgesprochen zu sein scheine, so habe er dieselbe unberührt lassen und anderen, die es besser verständen, die großen Beschwerlichkeiten und Ängste überlassen wollen, die er erlitten habe, um das Ansehen des Papstes zu schützen.

sein schien. Nachdem Luther in den Gegenschriften gegen die Gegner der Thesen den Widerspruch gegen das absolute System der päpstlichen Gewalt und im besonderen gegen die Infallibilität des Papstes so offen dargelegt hatte, konnte man in Rom die Frage wegen der päpstlichen Gewalt gar nicht mehr dahingestellt sein lassen, wenn man die Berechtigung der offenen Verneinung der absoluten Gewalt des Papstes nicht anerkennen und sich nicht mit einem solchen Gehorsam genügen lassen wollte, welcher in den von Luther der päpstlichen Gewalt gezogenen Schranken geleistet wurde. Davon aber war man gerade damals nach den großen Erfolgen auf dem eben erst geschlossenen Laterankonzil sehr weit entfernt. Wie sehr Luther auch den offenen Kampf über die Frage der päpstlichen Gewalt zu vermeiden suchte, so war doch sein Verhalten ganz und gar durch das System der bedingten Papstgewalt bestimmt, auf welchem er stand und auch zu beharren entschlossen war.

Mit dem zweiten Satze, dessen Widerruf der Kardinal forderte, war die evangelische Grundlehre Luthers vom rechtfertigenden Glauben getroffen, wie dieselbe in der Ausführung der Resolutionen zur 7. These zur Feststellung der wahren Bedeutung der Absolution zur Darlegung gekommen war. Durch den Satz von der Notwendigkeit des Glaubens zur Aneignung der Absolution war mit der falschen Lehre von der Reue und von der Erlangung der Sündenvergebung bei bloßer attritio durch das Pönitenzsakrament das falsche System und die falsche Praxis im Prinzip verneint. In der Verbindung mit der falschen Lehre von der Reue und der Erlangung der Sündenvergebung bei bloßer attritio hatte auch das Falsche und Verderbliche des Ablaßwesens seinen eigentlichen Sitz und Halt. Und wie die Gegner der Ablaßthesen von Anfang an für die attritio, für die Erlangung der Sündenvergebung bei bloßer attritio durch das Pönitenzsakrament und für das Wirken der Sakramente ex opere operato eingetreten waren, so tritt nun auch Cajetan für dasselbe falsche Pönitenzwesen ein, indem er, unstreitig in Übereinstimmung mit den von Rom empfangenen Weisungen, den Satz von der Notwendigkeit des Glaubens zur Aneignung des Sakraments verwirft. Von den Gegnern Luthers und in Rom ist

von Anfang an der prinzipielle Gegensatz gegen das falsche System der römischen Kirche, wie er sich in den Thesen und dann immer offener in den Streitschriften Luthers aussprach, in aller Bestimmtheit erkannt und dadurch, daß die Gegner und Rom den Gegensatz sofort in seinen prinzipiellen Spitzen erfaßten und aufdeckten, haben sie den Konflikt so rasch zum unheilbaren Bruche geschärft.

Wie Luther berichtet, hatte der Kardinal bei der Verhandlung auf Grund seiner thomistischen Theorie im Sinne der Lehre vom Wirken der Sakramente ex opere operato eingeworfen, denen, die zum Sakrament gehen, sei zwar als Christen der allgemeine Glaube notwendig, nicht aber der besondere [1]). Dagegen führt Luther in seiner schriftlichen Antwort aus, daß zum würdigen, segensreichen Empfang des Sakramentes der besondere auf das Gnadengut des Sakraments gerichtete Glaube (fides specialis im Unterschiede von fides generalis) notwendig sei. Luther geht dabei von der „infallibelen" Wahrheit aus, daß nur der gerecht ist, welcher an Gott glaubt, wie es Röm. 1 heiße: der Gerechte lebt aus dem Glauben. Deshalb sei schon gerichtet und tot, wer nicht glaube. Die Gerechtigkeit des Gerechten und sein Leben bestehe also in seinem Glauben [2]). Deshalb seien einerseits alle Werke des Gläubigen

1) Opp. lat. v. a. Bd. II, S. 377: „Objectio altera est, quod in conclusione mea 7. declaranda dixi: neminem justificari posse, nisi per fidem, sic scilicet, ut necesse sit, eum certa fide credere, sese justificari, et nullo modo dubitare, quod gratiam consequatur. Si enim dubitat et incertus est, jam non justificatur, sed evomit gratiam. Hanc theologiam novam videri putant et erroneam." In einem Briefe an Carlstadt vom 14. Oktober aus Augsburg sagt Luther: „Er zog für sich an die gemeine Opinion und Wahn der Scholasticorum von der Kraft und Wirkung der Sacrament und von der Ungewißheit deß, der das hochwirdig Sacrament empfähet." Bericht der Handlung u. s. w. im 1. Bande der Altenburger Ausgabe der deutschen Schriften Luthers S. 122: „Auf den andern Artikul, den heiligen Glauben in der Empfahung des heiligen Sacraments belangende hat D. Martinus etliche Sprüche aus der heiligen Schrift geführet. Da hat der Legat das gelächter daraus gehabt und gesagt: Loquitur de fide generali."

2) Opp. lat. v. a. Bd. II, S. 378: „Ideo quicunque non crediderit, jam judicatus et mortuus est, igitur justitia justi et vita ejus est fides ejus."

lebendige Werke, und anderseits alle Werke des Ungläubigen tote, böse und verdammliche Werke, nach dem Wort: ein böser Baum kann nicht gute Früchte bringen; ein Baum aber, der nicht gute Früchte bringt, soll abgehauen und ins Feuer geworfen werden. Schon hieraus erhelle, daß es ein totes Werk sei, wenn man ohne Glauben zum Sakrament gehe, und daß man ohne Glauben die Gerechtigkeit durch dasselbe nicht erlangen könne. Der Glaube aber sei nichts anderes als glauben, was Gott verspreche oder sage (promittit aut dicit), wie es Röm. 4 heiße: Abraham glaubte Gott, und das ist ihm zur Gerechtigkeit gerechnet. Deshalb seien Wort und Glaube notwendig zusammen, und ohne Wort sei es unmöglich, daß Glaube sei, wie es Jes. 55 heiße: Das Wort, das aus meinem Munde geht, wird nicht leer zurückkehren. Nachdem Luther so die Lehre von der Gerechtigkeit des Glaubens hingestellt und den Glauben, worin die Gerechtigkeit besteht, als den Glauben, womit man dem verheißenden Worte glaubt, bestimmt hat, führt er weiter den Beweis, daß der, welcher zum Sakrament gehe, mit der gewissesten Zuversicht glauben müsse, er erlange die Gnade, daß also zum segensreichen Empfang des Sakraments der besondere Glaube notwendig sei. Nach Hebr. 11, 6 müsse, wer zu Gott komme, glauben, daß er denen, die ihn suchen, ein Vergelter sei. Wenn man aber glauben müsse, daß er ein Vergelter sei, so müsse man vor allen Dingen auch glauben, daß er uns fromm und gerecht mache, und seine Gnade, so oft wir sie in Anfechtung begehren, schenke, ohne welche Gnade die Vergeltung nicht gegeben werde [1]. Weiter fordere das Wort: Was du lösest auf Erden, soll im Himmel gelöst sein, Glauben. Gehe man zum Sakrament, ohne daß man glaube, man werde im Himmel gelöst, so gehe man hinzu sich zum Gericht und zur Verdammnis, weil man nicht glaube, daß Christus die Wahrheit gesprochen habe, als er sagte: Was du lösen wirst u. s. w., und man also durch seinen Zweifel Christus zum Lügner

1) Luthers deutsche Schriften Altenb. Ausg., Tl. 1, S. 128. Im lateinischen Bericht (Opp. lat. a. a. O. S. 378) lauten die Worte: „Omnino etiam oportet credere justificatorem et gratiae largitorem in praesenti, sine qua praemium non largietur.“

mache, wodurch man die größte Sünde begehe. Man dürfe auch nicht die Frage aufwerfen: wie aber, wenn man unwürdig und unvorbereitet zum Sakrament ist? Man werde durch keine Vorbereitung würdig und durch keine Werke geeignet zum Sakrament, sondern allein durch den Glauben, weil allein der Glaube an Christi Wort gerecht, würdig, lebendig und bereit mache. Denn der Gerechte werde nicht seiner Bereitung, sondern seines Glaubens leben [1]). Daher dürfe man an der eigenen Unwürdigkeit nicht zweifeln; man gehe zum Sakrament, weil man unwürdig ist, damit man würdig und gerecht gemacht werde von dem, der die Sünder, nicht die Gerechten sucht, um sie selig zu machen. Wenn man aber dem Worte Christi glaube, so gebe man seinem Worte die Ehre, und durch dies Werk sei man gerecht (et ex eo opere justus es). Luther zeigt dann durch eine Reihe von Beispielen aus der Schrift, daß der Glaube nicht als allgemeiner, sondern als besonderer, auf den gegenwärtigen Effekt gerichteter Glaube alles erlangt habe [2]) Wenn der Herr z. B. im Evangelio zu dem kananäischen Weibe sage: O Weib, dein Glaube ist groß, dir geschehe, wie du geglaubet hast, so handele es sich nicht um den allgemeinen Glauben sondern um den besonderen, auf die von der Mutter erbetene Heilung der Tochter, auf diesen besondern Effekt bezüglichen Glauben. „Hunc enim effectum ipsa fortiter credidit posse et velle Christum efficere et sic impetravit. Numquam autem impetrasset, nisi ita credidisset. Ergo ad hunc effectum nulla dispositione, sed sola fide digna facta est.“ In der Schrift, so sagt Luther abschließend, werde nichts anderes empfohlen als der Glaube, vornehmlich der Glaube Abrahams, Röm. 4, welcher sich doch nur auf die Geburt des Isaak bezog und ihm nichtsdestoweniger zur Gerechtigkeit gerechnet sei. So werde es nun auch bei den Sakramenten geschehen. Glauben wir, so erlangen wir; glauben wir nicht, so gehen wir uns zum Gericht hinzu. Mark. 11 sage der Herr: Wahrlich ich

1) „Justus enim non ex dispositione sua, sed ex fide vivit.“

2) Ebendas., S. 381: „Et breviter, quidquid illustre factum legimus in veteri et nova lege, fide factum esse legimus, non operibus, nec fide generali, sed particulari, ad praesentem effectum destinata.“

sage euch, was immer ihr bitten werdet, glaubet, daß ihr es empfangen werdet, und es wird euch werden. Es sei aber offenbar, daß wir bei jedem Sakrament etwas bitten, denn niemand gehe zum Sakrament, der nicht um Gnade und Vergebung der Sünden bitte. So gelte denn auch da das Wort Christi: Glaubet, daß ihr empfangen werdet, und es wird euch werden. Sonst wäre alles in der heiligen christlichen Kirche baufällig und nichts gewiß und beständig, was sehr übel lauten würde [1]). Zuletzt führt Luther zum Beweis für die Notwendigkeit des besonderen Glaubens zum Empfang des Sakramentes wie zur Erlangung der Gnade überhaupt einige Aussprüche Augustins und auch die Worte Bernhards an, die eine so große Bedeutung für ihn zur ersten Erfassung der evangelischen Wahrheit von der Gerechtigkeit des Glaubens gehabt hatten [2]). Diese und viele andere so klare und lautere Autoritäten, so schließt Luther die Antwort auf den zweiten Punkt der Anklage, zwängen ihn zu der von ihm vorgetragenen Meinung und hielten ihn darin gefangen.

Während der Kardinal bei dem verlangten Widerrufe das Hauptgewicht auf den ersten Satz legte, welcher die Ablaßtheorie der römischen Kirche und die päpstliche Gewalt betraf, wie er sich denn gegen Wenzeslaus Link dahin äußerte, daß es genügen werde,

---

1) Ebendas., S. 380: „Alioqui omnia nutarent in ecclesia, et nihil certi constaret, quod est absurdissimum."

2) Ebendas., S. 381 f.: „Decimo, B. Augustinus super Johannem: Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum, non quia fit, sed quia creditur. Ecce baptismus abluit, non quia fit, sed quia creditur abluere. Inde et Mariam absolvens dicit: Fides tua te salvum fecit, vade in pace. Inde illud dictum commune: Non sacramentum fidei, sed fides sacramenti justificat, sine qua impossibile est, ut pax sit in conscientia rei, ut Rom. 5: Justificati ergo ex fide pacem habemus ad Deum. Undecimo, Bernardus Sermone de Annunc. 1: Necesse est enim primo omnium credere, quod remissionem peccatorum habere non possis, nisi per indulgentiam Dei, sed adde adhuc, ut credas et hoc, quod per ipsum peccata tibi donantur, hoc est testimonium, quod perhibet spiritus sanctus in corde tuo, dicens: Dimissa sunt tibi peccata tua. Sic enim arbitratur apostolus gratis justificari hominem per fidem."

wenn Luther den den Ablaß betreffenden Artikel widerriefe, der andere den Glauben bei den Sakramenten betreffende Artikel könnte dann wohl „Deutung oder Lenkung" erleiden [1]), so ist dagegen Luthers Stellung zu den beiden Punkten des Widerrufs die entgegengesetzte. Obwohl er seinen Satz über den Schatz der Ablässe auch der Extravagante Klemens VI. gegenüber mit aller Entschiedenheit verteidigt, erklärt er sich doch bereit, sich in dieser Hinsicht der Deklaration des Papstes und dem Urteil der Kirche zu unterwerfen [2]). Hinsichtlich des zweiten Punktes dagegen, hinsichtlich der Lehre vom Glauben, bittet er, daß man von ihm keinen Widerruf fordere, solange man ihn nicht überzeugt habe, daß die Autoritäten, auf denen er stehe, anders zu verstehen seien, denn solange diese Autoritäten, denen er notwendig zustimmen müsse, von ihm verstanden werden müßten, wie er sie verstehe, könne er nichts anderes thun, als was die Vorschrift, daß man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen, von ihm fordere [3]). Hier handelte es sich um das, was für Luther auf Grund seiner evangelischen Wahrheitserfassung der Kern des Christentums und der christlichen Heilsgewißheit war. Gern, sagt er, wolle er besserer Unterweisung weichen, nur daß er nicht gezwungen werde, etwas gegen sein Gewissen zu thun. Ohne

1) Luthers deutsche Schriften Altenb. Ausgabe Tl. 1, S. 123. — Wie sehr für die Römischen die Frage wegen der päpstlichen Gewalt die Hauptsache war, geht auch daraus hervor, wie sich nach Luthers Erzählung in dem Schreiben an Spalatin vom 10. Oktober 1518 der zur Begleitung des Kardinals gehörige Urban von Sacralonga in seiner italienisch frivolen Weise darüber aussprach. Indem er Luther, zu dem er gekommen war, um ihn zum Widerruf zu bestimmen, spottend fragte, ob er etwa vorhabe, mit dem Kardinal ein Ringel-Rennen über die Wahrheit anzustellen, sprach er sich weiter offen dahin aus, falsche Sätze dürften wohl gepredigt werden, wenn sie nur einen guten Gewinn brächten und die Kasten füllten, über die Gewalt des Papstes aber dürfe nicht disputiert werden, sie müsse vielmehr so erhoben werden, daß er durch einen bloßen Wink alles abschaffen könne, auch das, was zum Glauben gehöre, besonders in dieser Sache.

2) Vgl. oben S. 213, Anm. 1 und S. 214, Anm. 1.

3) Opp. lat. v. a. Bd. II, S. 382: „Et stantibus his autoritatibus aliud facere non possum, nisi quod obediendum Deo magis, quam hominibus scio."

allen Zweifel aber glaube er, daß die von ihm dargelegte Lehre die Lehre der Schrift sei [1]). In seinem Schreiben über die Verhandlung zu Augsburg an den Kurfürsten von Sachsen vom 19. November sagt Luther, der erste Teil seiner Antwort möge falsch, gegen die Extravagante und zu verdammen und zu widerrufen sein, er werde inbetreff desselben alles thun, wenn es so sein müsse; aber seine Lehre vom Glauben werde er bis in den Tod bekennen und lieber alles verneinen, als sie widerrufen. Denn wenn auch die Verdienste Christi der Schatz der Abläße wären, so wüchse dadurch doch den Abläßen selbst nichts zu, dieselben blieben an sich selbst, was sie seien, möchten die Verdienste Christi der Schatz derselben sein oder nicht. Auch sei er darum kein schlechter Christ, wenn er keine Abläße haben wolle. Wenn er aber seine Lehre über den Glauben ändern wollte, so würde er Christus verleugnen [2]). —

---

1) Ebendaselbst: „Nec tam arrogans et vanae gloriae studiosus sum, ut hac causa pudeam revocare male dicta: imo gaudium meum primum fuerit, victricem fieri veritatem: solum ne quid contra conscientiae meae sensum tentare cogar. Nam sine omni scrupulo hanc esse Scripturarum sententiam credo.“

2) Ebendaselbst, S. 413 f.: „Et ut tibi, illustrissime Princeps, ex corde loquar, doleo totis visceribus hanc rem fidei nostrae in ecclesia non solum dubiam et ignotam, sed etiam falsam putari. Verum, optime Princeps, coram Deo et angelis ejus protestor, fiat de alia mea responsione quicquid fieri potest, sit falsa, sit contra Extravagantem, sit damnanda, sit revocanda, faciam hic omnia, si ita oporteat. Hanc autem sententiam moriens confitebor, et omnia potius negabo, quam illam revocabo. Nam sive merita Christi sint thesaurus indulgentiarum, non ideo indulgentiis aliquid accedit, sive non sint, nihil ideo decedit. Manent indulgentiae id quod sunt, quocunque tandem nomine honorentur et inflentur. Nec sum ideo malus Christianus, si indulgentias nolim, quas ille tantum solas extollit et pro eis pugnat. Sed si hanc fidei sententiam mutavero, Christum negavero. Sic sapio, sic sapiam, donec contraria sententia per scripturas fuerit probata, et adductae per me autoritates dissolutae, quod nondum est factum, neque fiet (Deo propitio) unquam.“ Eine Erklärung gleichen Sinns bieten die Acta August. dar, wo es (ebendas., S. 385) heißt: „Priorem vero nihil refert utut acceperis, nam in ipsa nullum periculum est, stet sive cadat, nec indulgentiis quippiam accedit, si ficta ac falsa fuerit, nec quidquam decedit, si vi-

Auf eine Debatte über die schriftliche Antwort Luthers ging der Kardinal nicht ein. Er vermied ja überhaupt eine eigentliche Verhandlung und Untersuchung über die Streitpunkte. Dennoch lag ihm viel daran, eine Beilegung der Sache zu erlangen, die für Rom genügen konnte. Zu einer solchen suchte er daher Luther durch Staupitz und Wenzeslaus Link, die in Augsburg wegen der Sache Luthers anwesend waren, zu bewegen. Diese drangen auch, wie Luther in dem Schreiben an den Kardinal sagt, zu welchem er sich durch sie bestimmen ließ, in ihn, daß er sich demütigen und seine Meinung fallen lassen solle [1]). Luther gab in dem Schreiben an den Kardinal wirklich so weit nach, als sein Gewissen irgend gestattete. Er gesteht zu, daß er zu rücksichtslos, zu heftig und unehrerbietig gegen den Papst gewesen sei. Das thue ihm herzlich leid, und er bitte deshalb um Verzeihung. Er verspricht das auch öffentlich aussprechen zu wollen. Er verspricht weiter, daß er sich ins Künftige Mühe geben wolle, ein anderer zu werden und anders zu reden. Ja er sei bereit und gebe ganz willfährig das Versprechen, von nun an über die Ablaßsache schweigen zu wollen, wenn nur auch denen Maß des Redens oder Schweigens aufgelegt werde, welche ihn zu dieser Tragödie veranlaßt hätten. Aber bei diesen Zugeständnissen, die er macht, lehnt er doch den Widerruf ab. Er sagt, gern würde er alles widerrufen, wenn sein Gewissen es nur irgend zuließe. Niemandes Befehl und Rat dürfe er jedoch so viel einräumen, daß er etwas gegen sein Gewissen sage oder thue. Die Reden des Thomas und Anderer könnten ihm in dieser Frage kein Genüge thun, denn sie stützten sich auf keinen festen Grund. Es bleibe nur das eine übrig, daß er durch einen besseren Beweis

---

cerit veraque fuerit. — — In posteriore vero responsione certe summa pendet salutis. Non es malus Christianus, sive scias, sive ignores Extragantem, non es autem nisi haereticus, si neges fidem verbi Christi." In dem Schreiben an Carlstadt vom 14. Oktober sagt Luther: „Aber ich will nicht zu einem Ketzer werden mit dem Widerspruch der Meinung, durch welche ich bin zu einem Christen worden; ehe will ich sterben, verbrannt, vertrieben und vermaledeyet werden u. s. w."

1) Opp. lat. v. a. Bd. II, S. 393: „ut humiliter sentirem et sensum meum submitterem."

überwunden würde, und das würde der Fall sein, wenn er die Stimme der Braut, der Kirche, höre, denn es sei gewiß, daß man in ihr die Stimme des Bräutigams höre. Der Kardinal möge es beim Papste auswirken, daß die streitigen Fragen durch die Kirche entschieden würden, so daß man wüßte, was zu widerrufen und was zu glauben sei. Denn nichts anderes wünsche er als der Kirche zu folgen. Was solle auch der Widerruf in Dingen nützen, welche noch zweifelhaft und unentschieden seien. Man würde ihm, wenn er widerriefe, nur vorwerfen können, daß er unverständig behaupte und widerrufe.

Es war sehr viel, was Luther anbot. Er gab das offene Zeugnis für die Wahrheit auf, und er gab seine Sache dem Vergessenwerden preis. Im Lichte der späteren Ereignisse kann es scheinen, als wäre es dem Interesse der römischen Kirche und der Herrschaft der römischen Bischöfe entsprechend gewesen, wenn Cajetan auf das Anerbieten Luthers eingegangen wäre, um das entbrennende Feuer noch zur rechten Zeit zu dämpfen. Allein bei näherer Betrachtung lag doch die Sache anders. Den Widerruf hatte Luther bestimmt abgelehnt. Nach seinem Vorschlage sollten die Streitfragen zwischen ihm und seinen Gegnern als noch zweifelhafte und kirchlich unentschiedene der Entscheidung der Kirche anheimgestellt werden. Mit diesen Streitfragen aber wäre das System der römischen Kirche und der Päpste als ein noch zweifelhaftes, noch nicht kirchlich feststehendes, als etwas, das zu den „dubiis et indeterminatis“ gehöre, hingestellt. Wie hätte Cajetan darauf eingehen können? Bei der Verhandlung zwischen Miltitz und Luther lag, wie wir sehen werden, für Rom die Sache bereits ganz anders.

Als Luther, nachdem er mehrere Tage vergeblich auf eine Antwort des Kardinals gewartet und sodann förmlich von dem übel unterrichteten Papste an den besser zu unterrichtenden Appellation eingelegt hatte, auf den Rat seiner Freunde aus Augsburg floh, um sich der Gewalt des Kardinals zu entziehen, forderte der letztere in einem Schreiben den Kurfürsten auf, Luther, der sich auf dem Wege väterlicher Güte nicht habe bewegen lassen, seinen Irrtum zu erkennen

und mit der allgemeinen Kirche recht zu denken, entweder nach Rom auszuliefern oder doch aus dem Lande zu verweisen. Die Sätze, welche Luther nicht bloß disputative in seinen Thesen, sondern auch „affirmative et assertive“ in seinen Sermonen aufgestellt und in gemeinem Deutsch (in vulgari germanico), in Schriften in deutscher Sprache, bestätigt habe, seien teils gegen die Lehre des apostolischen Stuhls, teils aber verdammlich. Das möge ihm der Kurfürst glauben, weil er Wahres sage und rede, aus gewisser Kenntnis, nicht nach bloßen Meinungen [1]). Der Kurfürst möge wissen, daß diese so wichtige und verderbliche Angelegenheit nicht lange stecken bleiben könne, denn zu Rom werde man die Sache weiter verfolgen, sobald er seine Hände gewaschen und an den Papst über diese Ränke berichtet habe.

Der Kurfürst ging auf das Verlangen des Papstes nicht ein, obwohl auch schon der Papst in seinem Schreiben vom 23. August von ihm gefordert hatte, daß er Luther auf das Verlangen des Kardinals der Gewalt des römischen Stuhls überliefere. Der Kurfürst schickte das Schreiben des Kardinals an Luther, und Luther verteidigte sich in einem Schreiben an den Kurfürsten. Indem der Kurfürst dem Kardinal diese Verteidigungsschrift Luthers übersandte, erwiderte er demselben, er habe erwartet, daß er Luther nicht ohne genügende Erörterung der Sache zum Widerruf zwingen würde. Es seien viele gelehrte Männer in seinen Landen und anderswo auf Universitäten, von denen er bis jetzt nicht sicher habe erkunden können, daß die Lehre Luthers unfromm, unchristlich und ketzerisch sei, nur einige ausgenommen, die aus Eigennutz Luther entgegengetreten wären, weil seine Gelehrsamkeit ihrem Privatvorteil und ihren Finanzen geschadet habe, und welche doch ihre Sache gegen Luther noch nicht

---

1) Ebendas., S. 408: „— affirmaverim — — dicta Fratris Martini in Conclusionibus suis disputative esse posita, in sermonibus tamen ab eo scriptis affirmative et assertive esse posita, et confirmata in vulgari germanico, ut ajunt. Ea autem sunt partim contra doctrinam Apostolicae Sedis, partim vero damnabilia. Et credat mihi illustrissima Dominatio vestra, quia vera dico et loquor, ex certa scientia, non ex opinionibus.“

bewährt hätten. Würde er, der Kurfürst, durch einen beständigen Grund und Beweis überzeugt, daß Luthers Lehre unfromm und unhaltbar sei, so würde er schon selbst ohne weitere Ermahnung und Erinnerung zu thun wissen, was einem christlichen Fürsten gebühre. Die geforderte Auslieferung oder Ausweisung Luthers lehnt er entschieden ab. Dieselbe würde seiner Universität zu großem Nachteil gereichen. Man sieht, der Kurfürst will die Verurteilung Luthers ohne freies und ordentliches Urteil über dessen Sache nicht, und den Prätensionen Roms tritt er mit großer Festigkeit entgegen.

So sah sich Luther zunächst gegen die äußere Gewalt der Kurie geschützt. Daß aber der Papst selbst auf der Seite seiner Gegner stand, konnte sich ihm nicht länger verbergen. So durfte er also auch seine Sache nicht in die letzte Entscheidung desselben gestellt sein lassen. Nach seiner Rückkehr nach Wittenberg fügte er daher der Appellation an den besser zu unterrichtenden Papst eine vom 28. November datierte Appellation vom Papste an das allgemeine Konzil hinzu. Luther hebt dabei hervor, da das Konzil über dem Papste sei, so könne der Papst die Appellation an dasselbe nicht verbieten [1]). Wenn der Papst irre, und wenn er allein durch äußere Gewalt unterdrücken wolle, so sei eine solche Appellation das einzige Hilfsmittel der Unterdrückten [2]).

Die Stellung Luthers zum Papsttum ist überhaupt eine andere geworden. Sein Gegensatz gegen dasselbe hat sich geschärft. Das

1) Ebendas., S. 438 f.: „Cum appellationis remedium in subsidium et relevamen oppressorum a jurium conditoribus sit adinventum et non solum ab illatis, verum etiam ab inferendis, et inferri comminatis gravaminibus et injuriis jura appellare permittant adeo, quod inferior de non appellando ad superiorem statuere non possit, et manus superiorum claudere. Sed cum satis sit in professo, quod sacrosanctum concilium in Spiritu Sancto legitime congregatum, sanctam ecclesiam catholicam repraesentans, sit in causis fidem concernentibus supra papam, evenit, quod nec papa in causis hujusmodi, ne ab eo ad concilium appelletur, statuere possit“ etc.

2) Ebendas., S. 440: „Quod si qua potentium vi armatus tantum praevaluerit, ut resisti ei non possit, unum certe illud praedictum appellationis remedium reliquum est, quo oppressi releventur.“

zeigt sich besonders in seiner schon vor der Appellation an das Konzil veröffentlichten Darstellung der Augsburger Verhandlungen [1]). Luther macht jetzt vollen Ernst mit dem Satze, daß die Dekretalen des Papstes nicht infallibel sind und für sich allein nichts für den Glauben der Kirche feststellen können. Er verwirft die Extravagante Klemens VI. als eine falsche und irrige. Es kümmere ihn nicht, ob seine These gegen die Extravagante sei. Die Wahrheit der Schrift sei das erste, und nachher sei zuzusehen, ob die Worte eines Menschen wahr sein könnten [2]). Luther hält fest, daß die Päpste in ihren Dekreten der Schrift zuweilen Gewalt angethan haben. Indem er Beispiele dafür anführt, wählt er solche, welche ihm zugleich Gelegenheit geben, das göttliche Recht des päpstlichen Primats über die ganze Kirche offen zu bestreiten. Durch die Worte des Herrn, Matth. 16, 18, könne nicht erwiesen werden, daß die römische Kirche allen anderen auf der ganzen Erde vorgesetzt sei. Luther will die „neue Monarchie" der Römer nicht verwerfen [3]), aber man soll den Worten der Schrift nicht Gewalt thun. Man soll die römische Herrschaft nicht durch falsche Deutung auf Worte der Schrift gründen und so eine Begründung in der Schrift für sie in Anspruch nehmen, welche sie nicht hat. Man soll auch die Kirche Christi nicht an Zeit und Ort binden gegen das Wort Christi: das Reich Gottes kommt nicht mit äußerlicher Geberde. Und man soll sich nicht herausnehmen, den Christennamen dem abzusprechen, der der Gewalt des Papstes und seinen Dekreten noch nicht unter-

1) Acta R. Patris D. Martini Lutheri Augustiniani apud Dominum Legatum Apostolicam Thomam Cajetanum Augustae, Anno M. D. XVIII. in Octobri. Vgl. opp. lat. v. a. Bd. II, S. 367 ff. Der Druck dieser Acta war bereits am 8. November begonnen (Br. Bd. I, S. 169), und am 9. Dezember war die Schrift bereits ausgegeben (ebendas. S. 191).

2) Opp. lat. v. a. Bd. II, S. 389: „Igitur, an sit ista propositio contra vel Extravagantem vel Intravagantem, non curo, prior est veritas scripturae, et post hoc, si hominis verba vera esse possunt, videndum."

3) Ebendas., S. 388: „Non quod novam monorchiam nostri saeculi Romanorum damnem aut negem."

worfen ist. Man würde sonst die Christen des Orients und Afrikas in den ersten acht Jahrhunderten und länger aus der Kirche ausschließen, denn dieselben hätten niemals unter dem römischen Bischofe gestanden und hätten auch das Evangelium (die Worte Matth. 16, 18) niemals so verstanden. Noch zur Zeit Gregors des Großen hätten die römischen Bischöfe den Titel eines universalis episcopus nicht geführt, und Gregor der Große habe denselben streng verworfen. Denn wie Petrus die übrigen Apostel nicht creiert habe, so habe auch der Nachfolger des Petrus keinen Nachfolger der andern Apostel creiert, und die andern Bischöfe hätten den römischen Bischof nur Bruder, Mitbischof und Kollege genannt, wie Cyprian den Cornelius, und Augustin den Bonifacius und andere römische Bischöfe. Die Väter hätten daher auch die Worte Matth. 16, 18 dahin verstanden, daß einer der Apostel statt aller (unus pro omnibus) angeredet sei, damit die Gleichheit aller ausgedrückt würde, da, was Petrus antwortete, alle antworteten. An einer andern Stelle spreche deshalb der Herr denselben Satz in der Pluralform aus: Was ihr lösen werdet u. s. w. Wenn die Monarchie des Papstes aus der Schrift bewiesen werden könne, so würde es eher durch die Worte Röm. 13, 1 über die obrigkeitliche Gewalt geschehen können. „Hujus, inquam, virtute (proprie loquendo) subjicimur sedi Romanae, donec Deo placuerit, qui solus, non etiam Romanus pontifex, transfert regna atque constituit.“ Luther macht also geltend, daß der römische Primat nicht auf göttlicher Einsetzung beruht, sondern auf dem Recht geschichtlich gewordener obrigkeitlicher Gewalt, der man, wie sie nicht ist ohne von Gott, nach dem Wort Gottes Gehorsam zu leisten hat, solange es Gott gefällt, sie dauern zu lassen.

Am Schluß der „Acta“ erklärt Luther, er ehre die römische Kirche und folge ihr in allem. Nur denen leiste er Widerstand, welche im Namen der römischen Kirche ein Babylonien aufzurichten streben, indem sie verlangen, alles, was sie nur ausdenken können, solle, wenn sie nur die Zunge bewegen könnten, um die römische Kirche zu nennen, sofort als die Entscheidung der römischen Kirche angenommen werden, als ob es keine heilige Schrift mehr gebe, durch welche die Christen, wie Augustin sage, über alle und über

alles urteilen, und gegen welche unzweifelhaft die römische Kirche niemals etwas meine oder feststelle. Von der römischen Kirche, wie sie die abendländische Christenheit unter dem nach menschlichen Recht gewordenen Primat der römischen Bischöfe umfaßt, will sich Luther nicht scheiden, aber die Gewalt und das Recht dieser römischen Kirche unterscheidet er von der Gewalt und dem Recht des Primats der römischen Bischöfe an der Spitze dieser Kirche, indem er das System der absoluten päpstlichen Gewalt wie die päpstliche Infallibilität in der allerbestimmtesten und entschiedensten Weise verwirft.

Der Sermon von der Buße.

Zu welcher Bestimmtheit und Klarheit im Streit über die Ablaßthesen die evangelische Lehre Luthers bereits gelangt war, zeigt sich in dem deutsch geschriebenen, also auch für die Laien bestimmten „Sermon vom Sakrament der Buße", welcher derselben Zeit, etwa dem Monat November des Jahrs 1518 angehört [1]). Löscher bezeichnet mit Recht diese „herrliche" Predigt von der Buße als eine Frucht der bisherigen vielen Meditationen über diesen Hauptpunkt. An der Lehre von der rechten Buße, wie sie aus Reue und Glaube besteht, hat sich, im Gegensatze gegen die falsche scholastische Lehre von der Reue, die evangelische Lehre Luthers von Anfang an entwickelt. In klarer Zusammenfassung für die Gemeinde giebt dieser Sermon das Resultat der bisherigen Entwickelung, vornehmlich im Anschluß an die Ausführung zu Thesis 7 in den Resolutionen über die Bedeutung der Absolution, über die sakramentliche Gnade und ihre Bedeutung für das Gewißwerden des Glaubens inbetreff der erlangten Sündenvergebung. Und wie so

1) Vgl. Löscher, a. a. O. Bd. II, S. 512. — Der Sermon ist der Herzogin Margarete von Braunschweig-Lüneburg gewidmet. Es geht daraus hervor, welche Teilnahme bereits Luther und seine Sache in immer weiteren Kreisen fand. „Es haben bei mir", beginnt Luther die Schrift, „etliche meiner guten Freunde, Väter und Herren, gesonnen, etwas Geistliches und Christliches E. F. G. zuzuschreiben, damit E. F. G. gnädigen Willen und Gefallen, so sie gegen mir Unwürdigen trägt, dankbarlich zu erkennen" u. s. w.

dieser Sermon den Abschluß der Entwickelung bildet, welche die evangelische Lehre Luthers im Streit über die Ablaßthesen fand, so repräsentiert er nicht minder den Anfangspunkt der in der Lehre von den Sakramenten weiter vordringenden Entwickelung, welche in der Schrift von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche ihren vorläufigen Abschluß finden sollte. Luther sagt im Anfang des Sermons, in den an die Herzogin Margarete gerichteten zueignenden Worten, er habe sich bewegen lassen, etliche Sermone unter ihrem Namen auszulassen, von dem heiligen hochwürdigen und tröstlichen Sakrament der Buße, der Taufe, des heiligen Fronleichnams. Also auch die Darlegung der Lehre von den Sakramenten der Taufe und des Abendmahls auf der in der Lehre von der Absolution gewonnenen Grundlage hatte Luther bereits bestimmt ins Auge gefaßt. Die Sermone über die Taufe und das Abendmahl sind in der zweiten Hälfte des Jahrs 1519 erschienen, ohne jedoch schon die rechte Lösung der Aufgabe zu bringen, welche grundleglich, wenn auch noch nicht nach allen Seiten genügend, erst in den Schriften des Jahrs 1520 gefunden worden ist.

Wir müssen es unterlassen, alle Sätze dieser Schrift wiederzugeben. Die gedrängte Darstellung des Sermons gestattet einen Auszug des Inhalts kaum. Wir beschränken uns auf die folgenden Bemerkungen zur Darlegung der lehrgeschichtlichen Bedeutung des Sermons. In der Mitte des Wiedergeburtsprozesses, als das, worin sich die Wiedergeburt zum neuen Leben der gerechten Kinder Gottes vollendet, zu ihrem wirklichen Bestande im Menschen kommt, steht die fröhliche Gewißheit des Glaubens inbetreff der erlangten Sündenvergebung. „Das heißt eigentlich und recht, die Sünde vergeben, daß den Menschen seine Sünden nicht mehr beißen noch unruhig machen, sondern eine fröhliche Zuversicht überkommen hat, sie seyen ihm von Gott immer und ewiglich vergeben.“ Und „ohne fröhlich Gewissen und leichtes Herz zu Gott (das ist, ohne Vergebung der Schuld) mag niemand selig werden.“ Diese Vergebung der Sünde kann man nicht erlangen durch gute Werke, es müssen vielmehr die Sünden „vor“ vergeben sein, ehe gute Werke geschehen, „und nicht die Werke austreiben die Sünde, sondern die Austreibung der Sünde thut gute Werke“. „Denn gute Werke

müssen geschehen mit fröhlichem Herzen und gutem Gewissen zu Gott, das ist, in der Vergebung der Schuld" [1]). Die Rechtfertigung durch den der erlangten Sündenvergebung gewiß gewordenen Glauben ist in aller Bestimmtheit als Voraussetzung der Heiligung in guten Werken erfaßt. Damit ist zugleich erkannt, daß der Glaube, welcher der Sündenvergebung gewiß ist, die bleibende Seele der durch die Gnade gerechtgewordenen Kinder Gottes sein soll. Allerdings fehlt es nicht an Zeiten, wo der Glaube sich verdunkelt und die Unruhe des Gewissens nicht weichen will, um der Gewißheit des Glaubens Platz zu machen. Solche Zeiten sind Zeiten der Anfechtung und Versuchung, welche nicht fehlen dürfen, weil sie den Glauben zu immer größerer Reinheit fördern, und weil sie uns erkennen lassen, daß auch der Glaube nicht von uns ist und nicht in unserer Macht steht, sondern ebenfalls „Gnade Gottes" ist. Aber es ist nicht der normale Stand des christlichen Lebens, und man muß danach ringen, durch die Gnade Gottes wieder zur Gewißheit des Glaubens zu gelangen. Die Sache steht in dieser Hinsicht nicht mehr so, wie in der Zeit vor dem Ablaßstreit, wo Luther die Unruhe des von der Sünde „gebissenen" Gewissens als den eigentlich normalen Zustand für dieses noch nicht vollendete Leben der durch den Glauben Gerechten und Gerechtwerdenden auf Erden ansah, welcher nur hin und wieder durch Sonnenblicke der durch die Gnade gewirkten fröhlichen Glaubensgewißheit unterbrochen werde. „Es geschieht", heißt es jetzt, „daß Gott einen Menschen die Vergebung der Schuld nicht läßt befinden, und bleibt das Zappeln und Unruhe des Gewissens, nach dem Sakrament, wie vor. Hie ist weislich zu handeln; denn der Gebrech ist am Glauben. Es ist nicht möglich, daß das Herz nicht sollte fröhlich sein, so es glaubt seiner Sünden Vergebung, als wenig als auch möglich ist, daß nicht betrübt und unruhig sei, wo es nicht glaubt, daß die Sünden vergeben sind. Nun, läßt Gott den Glauben also schwach bleiben, daran soll man nicht verzagen, sondern dasselbe aufnehmen als ein Versuchen und Anfechtung, durch welche Gott probiert, reizet und treibet den Menschen, daß er destomehr rufe und bitte

1) Luthers Werke, Erl. Ausg. Bd. XX, S. 181.

um solchen Glauben, und mit dem Vater des Besessenen im Evangelio sage: O Herr, hilf meinem Unglauben. Und mit den Aposteln Luk. 17, 5: O Herr, mehre uns den Glauben. Also lernet der Mensch, daß alles Gottes Gnade sei, das Sakrament, die Vergebung und der Glaube, bis daß er Hände und Füße fahren lasse, an ihm selbst verzweifelt, lauter auf Gottes Gnade hofft und hafft ohn Unterlaß [1]."

Zugleich findet das „sola fide" seinen bestimmten Ausdruck. An dem Glauben und zwar an dem Glauben, „der da festiglich dafür hält, daß die Absolution und Worte des Priesters seyn wahr, in der Kraft der Worte Christi: Alles, was du lösest, soll los seyn u. s. w.", „liegt es alles mit einander, welcher allein macht, daß die Sakramente wirken, was sie bedeuten, und alles wahr wird, was der Priester sagt, denn wie du glaubest, so geschiehet dir" [2]. Reue und gute Werke sind allerdings nicht nachzulassen [3]. „Man soll mit allem Ernst Reu und Leid haben, beichten, und gute Werke thun" [4]. Die, welche nicht wahre Reue haben, können überall nicht durch den Glauben die Vergebung der Sünde erlangen; der Glaube hat ja die Reue zur notwendigen innern Voraussetzung. „Auch alles, das ich gesagt habe von diesem Sakrament, ist denen gesagt, die betrübte, unruhige, irrige, erschrockene Gewissen haben, die gerne wollten der Sünden los und fromm seyn, und wissen nicht, wie sie es anfahen sollen. Denn dieselben haben auch wahre Reu, ja, zuviel Reu und Kleinmütigkeit. Die tröstet Gott durch den Propheten Jesaiam 40, 2: Prediget den Kleinmütigen, und sagt ihnen ein Konsolamini: seyd getrost, ihr Kleinmütigen, sehet, das ist euer Gott. Und Christus Matth. 11, 28: Kommt her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seyd, ich will euch erquicken u. s. w. Die Hartmütigen aber, die noch nicht begehren Trost des Gewissens, haben auch dieselben Marter nie befunden, denen ist das Sakrament nichts nütze; die muß man mit dem schrecklichen Gerichte

1) Ebendas., S. 189 f.
2) Ebendas., S. 182.
3) Ebendas., S. 183.
4) Ebendas., S. 188.

Gottes vor weich und zag machen, daß sie auch solches Trosts des Sakraments suchen und seufzen lernen" [1]). Aber man darf auf die Reue und guten Werke in keinerlei Weise bauen, sondern allein auf die gewissen Worte Christi, „der dir zusagt: Wenn dich der Priester löst, sollst du los sein." „Und bauest du darauf mit einem festen Glauben, so stehest du auf dem Fels, dawider die Pforten und alle Gewalt der Höllen nicht mögen bestehen, Matth. 16, 18" [2]). Luther verwahrt sich dagegen, daß er die guten Werke verbiete. „Das wehre ich aber, wie ich kann, daß man den Glauben des Sakraments lasse das Hauptgut seyn, und das Erbe, dadurch man Gottes Gnade erlange, und danach viel Gutes thue, allein Gott zu Ehren und dem Näheſten zu Nutz; und nicht darum, daß man sich darauf verlassen soll, als genugsam für die Sünde zu bezahlen. Denn Gott giebt umsonst frei seine Gnade, so sollen wir auch umsonst frei wiederum ihm dienen" [3]).

Man sieht, nachdem der Glaube, welcher der Sündenvergebung gewiß ist, in der Mitte steht, stellt sich nach allen Seiten die evangelische Wiedergeburtsordnung fest. Dabei darf nicht unbemerkt bleiben, daß in die zusammenfassende Darstellung dieses Sermons vom Sakrament der Buße die Gedanken über die Entstehung des Glaubens, welche Luther von dem Gewißwerden desselben durch die sakramentliche Gnade unterschied, keine Aufnahme gefunden haben. Indem Luther in diesem Sermon von dem Sakrament der Buße handelt, zeigt er, wie man durch dasselbe zur fröhlichen Gewißheit des Glaubens inbetreff der erlangten Sündenvergebung kommt, nämlich durch den Glauben, daß die absolvierenden Worte des Priesters wahr sind in der Kraft der Worte Christi: Was du lösen wirst, soll los sein. Zu der Gewißheit, daß uns die Sünden vergeben sind, also zu der eigentlichen und rechten Vergebung zu kommen, ist eben dies Sakrament der rechte Weg und die richtige Weise. „Der rechte Weg und die richtige Weise, ohne welche keine andere zu finden, ist das hochwürdige, gnadenreiche, heilige Sakrament der

---

1) Ebendas., S. 188 f.
2) Ebendas., S. 183.
3) Ebendas., S. 188.

Buße, welches Gott zu Trost allen Sündern gegeben hat, da er St. Peter, anstatt der ganzen christlichen Kirchen, die Schlüssel gab, und sprach Matth. 16, 19: Alles, was du auf Erden binden wirst, soll auch im Himmel gebunden seyn; und alles, was du auf Erden lösen wirst, soll auch los seyn im Himmel [1]). Aber wenn auch die Gedanken über die Entstehung des Glaubens, welcher durch das Sakrament der Buße zur Gewißheit der erlangten Vergebung der Sünden kommt, im Sermon vom Sakrament der Buße nicht dargelegt werden, so sind sie doch nicht aufgegeben. Sie bilden die Voraussetzung der Lehre dieses Sermons. Man muß ja den Glauben schon haben, um im Glauben an das Wort Gottes im Sakrament der Buße die Vergebung suchen und empfangen zu können. Der Satz von der fides ante sacramentum bleibt für Luther bestehen. „Wo aber der Glaube nicht ist, hilfts nicht, obgleich Christus und Gott selbst das Urteil spräche; denn Gott kann niemand geben, der es nicht will haben. Der will es aber nicht haben, der nicht glaubt, daß es ihm geben sey" [2]). Der Priester vergiebt zwar „wahrhaftig" die Sünde und Schuld, „aber er mag dem Sünder den Glauben nicht geben, der die Vergebung empfähet und aufnimmt; den muß Gott geben" [3]).

Es ist noch ein Punkt aus dem Sermon hervorzuheben. Schon in den Schriften Luthers gegen die Gegner seiner Thesen spricht es sich aus, daß sich für Luther mit der Erkenntnis, daß beim Sakrament der Buße alles an dem Glauben an das Wort Gottes liege, auch sofort die rechte evangelische Auffassung vom geistlichen Amte als einem „Dienst", einem „ministerium", ergab [4]). Diese evangelische Erkenntnis vom Wesen des geistlichen Amtes hat im Sermon von der Buße einen sehr bestimmten Ausdruck gefunden. „Die Vergebung der Schuld", sagt Luther, „steht weder in Papsts, Bischofs, Priesters, noch irgend eines Menschen Amt oder Gewalt

1) Ebendas., S. 181 f.
2) Ebendas., S. 192.
3) Ebendaselbst.
4) Vgl. oben S. 86 f.

auf Erden, sondern allein auf dem Wort Christi und deinem eigenen Glauben. Denn er hat nicht wollen unsern Trost, unsere Seligkeit, unsere Zuversicht auf Menschenwort oder That bauen, sondern allein auf sich selbst, auf seine Worte und That. Die Priester, Bischöfe, Päpste sind nur Diener, die dir das Wort Christi vorhalten, darauf du dich wagen und setzen sollst mit festem Glauben, als auf einen festen Fels, so wird dich das Wort behalten, und müssen deine Sünden also vergeben werden. Darum auch nicht die Worte um der Priester, Bischöfen, Papsts willen, sondern die Priester, Bischöfe, Papst, um des Worts willen zu ehren sind, als die deines Gottes Wort und Botschaft dir bringen, du setzest los von Sünden" [1]). Und weil alles auf den Glauben an das Wort Gottes ankommt, und also, wo nur das Wort Gottes ist und der Glaube daran, auch die Vergebung wirklich empfangen wird, so steht Luther auch nicht an, auszusprechen, daß, wie im Sakrament der Buße ein Papst oder Bischof nicht mehr thue als der geringste Priester, so auch, wo ein Priester nicht ist, ebensoviel auch „ein jeglich Christenmensch" thue, „ob es schon ein Weib oder Kind wäre." „Denn welch Christenmensch zu dir sagen kann: Dir vergiebt Gott deine Sünde in dem Namen Christi u. s. w., und du das Wort kannst fahen mit einem festen Glauben, als spräche es Gott zu dir: so bist du gewiß in demselben Glauben absolviert. So ganz und gar liegt all Ding am Glauben auf Gottes Wort" [2]). Wiederholt wird dieser Satz in dem Sermon ausgesprochen. Aber wie er in der angeführten Stelle hinzufügt: „wo ein Priester nicht ist", so unterläßt er auch an den andern Stellen nicht, diese Beschränkung jedesmal hinzuzufügen [3]). Daß dem geistlichen Amte, den „Dienern", eine von den Gläubigen nicht willkürlich zu übersehende besondere Befugnis zur Verwaltung der Schlüssel zukommt, bleibt die selbstverständliche Voraussetzung.

Wie das besondere Recht des geistlichen Amts begründet ist, und

1) Ebendas., S. 183 f.

2) Ebendas., S. 183 f.

3) Ebendas., S. 191: „so es not ist." S. 192: „wo ein Priester nicht da ist."

wie es sich zu dem Recht eines jeglichen Christenmenschen verhält, darüber spricht sich Luther noch nicht näher aus. Luther spricht in diesem Sermon nur davon, daß die Schlüssel der Kirche gegeben sind, und zwar in ausdrücklichem Gegensatze dagegen, daß sie dem Petrus und seinen Nachfolgern so gegeben seien, daß sie ihnen im Unterschiede von der Kirche, also ihnen mit Ausschluß der Gläubigen gehörten. In einer bereits angeführten Stelle sagt Luther, daß die Schlüssel dem Petrus „an Statt der ganzen christlichen Kirche" gegeben seien [1]. Noch bestimmter spricht er sich an einer andern Stelle aus. „Zum funfzehnten, folget, daß die Schlüssel und Gewalt St. Peters ist nicht eine Gewalt sondern ein Dienst: und die Schlüssel nicht St. Petro, sondern dir und mir geben: dein und mein sind die Schlüssel. Denn St. Petrus darf ihr nicht, in dem als er ein Papst oder Bischof; sie sind ihm auch nicht not noch nütz. Aber alle ihre Tugend ist darinne, daß sie den Sündern helfen, ihre Gewissen trösten und stärken. Also hat Christus geordnet, daß der Kirchen Gewalt soll sein eine Dienstbarkeit, daß durch die Schlüssel die Geistlichen gar nichts ihnen selbst, sondern allein uns damit dienen sollen" [2]. Auch hier bleibt es jedoch selbstverständliche Voraussetzung, daß die Verwaltung der Schlüssel zum Dienste für die Gläubigen den Geistlichen zusteht, daß „der Kirchen Gewalt", welche eine „Dienstbarkeit" ist, von den Geistlichen ausgeübt wird, ohne daß über den Grund davon etwas gesagt würde. Tief eingeleitet ist die evangelische Neugestaltung der Lehre vom geistlichen Amte und von der kirchlichen Gewalt; aber die so bedeutungsvollen Probleme, die sich da ergeben, sind noch keineswegs gelöst [3].

---

1) Ebendas., S. 182.

2) Ebendas., S. 187 f.

3) Wir bemerken hier, daß in jener Zeit auch schon nach einer andern Seite hin die evangelische Erkenntnis vom Wesen des geistlichen Amtes bestimmt durchbricht. Luther spricht nämlich demselben den Charakter des Priestertums für die Gläubigen, den Charakter eines zwischen Gott und die Gläubigen tretenden sacerdotium ab, indem er das einige Sacerdotium Christi für die Gläubigen als ein unübertragbares hinstellt. In dem Bericht über die Verhandlungen in Augsburg (opp. lat. v. a. Bd. II, S. 387) sagt Luther: „Impiissimum est enim dicere, sacerdotium et legem Christi

Die Unsicherheit, die der Lehre über diesen Punkt noch anhaftet, zeigt sich auch in einem andern. Das Wort Gottes, welches ein jeglicher Christenmensch, wo ein Priester nicht ist, zu dem andern sagen kann, formuliert Luther dahin: „Dir vergiebt Gott deine Sünden in dem Namen Christi" [1]). Das ist nicht die Absolutionsformel, womit der Priester nach dem Wort Christi Matth. 16, 19 auf Erden löst, so daß es auch im Himmel los ist. In der Formel, die Luther dem Laien in den Mund legt, kommt der auf das Wort Gottes gegründete Glaube dessen, der sie spricht, zum Ausdruck, der Glaube, daß Gott dem andern als in der Reue stehenden Gläubigen die Sünde im Namen Christi vergiebt. Warum läßt Luther den Christenmenschen nicht sagen: Im Namen Gottes spreche ich dich von deiner Sünde los? Es ist auch nicht zu übersehen, daß Luther das, was so ein jeder Christenmensch thun kann, nicht eine Absolution nennt. „Wenn du absolviert bist von Sünden", sagt er [2]), „ja, wenn dich in deiner Sünde Gewissen ein fromm Christenmensch tröstet, Mann, Weib, Jung oder Alt" u. s. w. Glaubt in solchem Fall der reuige Sünder dem Wort Gottes, welches dem reuigen Sünder um Christi willen die Vergebung zuspricht, und auf welches jeder Christ den andern tröstend hinweisen kann, so hat er die Vergebung ebenso ganz und gar und ebenso gewiß, wie er sie nur durch die Absolution des Priesters erlangen kann. Unsicher fließen die Verkündigung des Wortes Gottes und die Absolution in einander über. Und wenn Luther beim Sakrament der Buße alles auf das Wort Gottes und den Glauben an dasselbe zurückführt, mußte sich dann nicht der Gedanke aufdrängen, daß das Wort Gottes im Evangelium dem reuigen Sünder die Vergebung um Christi willen zuspricht, und daß das nicht bloß durch die Absolution und nicht bloß im Sakrament geschieht? Wenn aber das, wird man dann die „Gewißmachung" des Glau-

---

esse abrogata et finita, ut Petrus sacerdos et legislator amoto Christo sit. — — Nolo Petrum aut Paulum sacerdotem habere, quoniam et ipse peccator est, non habens, quod pro me, neque quod pro se offerat."

1) Luthers Werke, Erl. Ausg. Bd. XX, S. 184.

2) Ebendas., S. 185.

bens der „sakramentlichen Gnade“ ausschließlich, nämlich mit Ausschluß des Wirkens der Gnade durch die evangelische Wortverkündigung zuschreiben dürfen? Am Sakrament der Buße, welches dadurch in seiner evangelischen Wahrheit erfaßt wurde, war es zuerst erkannt, wie der Glaube als Glaube an das gewisse Wort Gottes der Vergebung gewiß wird. Aber wenn so in der Bedeutung für die Gewißmachung des Glaubens die eigentümliche Bedeutung der sakramentlichen Gnade erkannt war, so konnte doch das Gewißwerden des Glaubens auf dem Grunde des Worts Gottes nicht allein an die Absolution, überhaupt nicht allein an die Sakramente gebunden bleiben.

Auch nach dieser Seite hin kündigt sich die geforderte Weiterentwickelung der Lehre bereits im Sermon vom Sakrament der Buße an. Während im Anfang desselben das Sakrament der Buße als das Mittel bezeichnet wird, um zur Gewißheit des Glaubens hinsichtlich der erlangten Vergebung der Sünden zu gelangen, findet sich im weiteren Verlauf des Sermons die folgende Stelle: „Wenn du absolviert bist von Sünden, ja, wenn dich in deiner Sünde Gewissen ein fromm Christenmensch tröstet, — — so sollst du das mit solchem Glauben annehmen, daß du dich solltest lassen zerreißen, vielmal töten, ja alle Kreaturen verleugnen, ehe du daran zweifelst, es sei also vor Gott. Denn uns doch ohn das geboten ist, in Gottes Gnaden zu glauben, und hoffen, daß unsere Sünden seyn uns vergeben; wie vielmehr sollst du denn das glauben, wenn er dir desselben ein Zeichen giebt durch einen Menschen. Es ist keine größere Sünde, denn daß man nicht glaubet dem Artikel, Vergebung der Sünden, wie wir beten im täglichen Glauben. — — Darum siehe, wie einen gnädigen Gott und Vater wir haben, der uns nicht allein Sünden Vergebung zusagt, sondern auch gebeut bei der allerschwersten Sünde, wir sollen glauben, sie seien vergeben, und uns mit demselben Gebot dringt zum fröhlichen Gewissen und mit schrecklicher Sünde uns von den Sünden und bösem Gewissen treibet“ [1]). Da ist das Wort Gottes, wie es im Artikel von der Vergebung der Sünden als geglaubtes

1) Ebendas., S. 185.

bekannt wird, von der Absolution unterschieden, und diese wie der tröstende Zuspruch eines Christenmenschen demselben als ein Zeichen, daß Gott durch einen Menschen giebt, nebengeordnet. Dabei läßt sich nicht übersehen, daß die eben mitgeteilten Sätze Luthers von dem Gebot Gottes hinsichtlich des Glaubens, daß uns die Sünde vergeben ist, aufs bestimmteste an den epochemachenden Vorgang im Kloster, also an Luthers Grunderfahrung erinnern. Für Luther ist der Glaube an das Wort Gottes, welches die Vergebung zusagt und zugleich fordert, daß man auf Grund desselben gewiß glaubt, die Sünde sei uns vergeben, das Grundverhältnis, dem auch die Absolution dient, das sich aber im Glauben an das Absolutionswort als solches keineswegs erschöpft.

Der Vertrag zwischen Luther und Miltitz.

Unter dem Streit ist die Entwickelung der evangelischen Lehre Luthers, nun auch im offenen Gegensatz gegen päpstliche Dekretalen, im entschiedenen Vordringen begriffen. Da schien es noch einmal, als ob die Reformationsbewegung durch den Vergleich zwischen Luther und Miltitz äußerlich gestillt werden sollte.

In den auf die Aktion des Miltitz bezüglichen päpstlichen Breves [1]) wird Luther als ein Sohn Satans bezeichnet [2]), und die Unterdrückung der Verwegenheit desselben als notwendig hingestellt. Auf die Auslieferung Luthers wird dabei die Forderung nicht mehr ausdrücklich gestellt. Daß dieselbe zunächst nicht zu erreichen sei, davon hat man sich in Rom überzeugt. Miltitz hat den Auftrag erhalten, dahin zu wirken, daß mit Hilfe des Kurfürsten das Ärgernis beseitigt werde. Man muß sich zunächst dem Wunsche des Kurfürsten so weit als möglich accomodieren, um denselben von Luther zu trennen. Auf Veranlassung des Kurfürsten fanden im Anfange des Januar 1519 zu Altenburg im Hause Spalatins Verhandlungen zwischen Luther und Miltitz statt. Auch Miltitz, wie freund-

---

1) Bei Löscher, a. a. O. Bd. II, S. 552 ff.

2) „Consideramus etiam, quam detestabilis sit unius Satanae filii, Fratris Martini Lutheri nimia temeritas, quae etiam et notissimam haeresin sapit.“

lich und klug er sich gegen Luther stellt, fordert doch Widerruf. Dazu aber läßt sich Luther auch jetzt nicht bestimmen. Dagegen erklärt er sich auch jetzt wieder zum Schweigen bereit, wenn die Gegner ebenfalls schweigen würden, damit die Sache „sich selb zu Tod blute". Zugleich verspricht er, an den Papst ein Schreiben zu richten. Darin wolle er sich ganz demütig unterwerfen und bekennen, wie er zu hitzig und zu scharf gewesen, daß er aber damit der heiligen römischen Kirche nicht habe zu nahe treten wollen, sondern daß die Ursache, welche ihn bestimmt habe, die gewesen sei, daß er „als ein treu Kind der Kirchen widdersochten hätte die lästerliche Predigt, davon groß Spott, Nachrede und Unehr und Ärgerniß des Volks gegen der Romischen Kirchen erwachsen ist". Er will auch ein Flugblatt, „ein Zeddel", herausgeben, um einen jeden zu ermahnen, „der Romischen Kirchen folgen, gehorsam und ehrbietig zu seyn", und seine Schriften nicht zur Schmach sondern zur Ehre der heiligen Römischen Kirche zu verstehen. Auch in diesem Flugblatt will er öffentlich bekennen, daß er die Wahrheit allzu hitzig und vielleicht unzeitig an den Tag gebracht habe. „Denn wo nit die Ursach so groß gewesen, hätt ich gnug gethan, und noch einem iglichen gnug wäre, in diesem Stück zu wissen einen rechten Unterscheid, zwischen dem Ablaß und guten Werken." Zuletzt wurde von Spalatin „durch angeben Herr Fabian von Feylitz" der Vorschlag hinzugefügt, es solle die Sache dem Urteil des Erzbischofs von Salzburg anheimgestellt werden; das Urteil desselben solle Luther annehmen oder, wenn er das nicht könne, auf seine Appellation zurückkommen [1]). In diesem letzten Vorschlage hat man die Intention des Kurfürsten zu erkennen, auf die wohl Staupitz nicht ohne Einfluß gewesen ist, der mit dem Erzbischof von Salzburg in engerem Verhältnis stand und der auch bei den Verhandlungen in Augsburg so nahe beteiligt war. Von Anfang an, schon bei den Verhandlungen, die der Verhandlung in Augsburg vorhergingen, hatte der Kurfürst darauf gedrungen, daß von der Citation Luthers nach Rom abgesehen und die Untersuchung seiner Sache

1) Vgl. Luthers Schreiben aus Altenburg an den Kurfürsten. Br. Bd. I, S. 207 f.

in Deutschland den Bischöfen von Würzburg und Freisingen und einer unverdächtigen Universität übertragen würde [1]).

Diesen Vorschlag, welcher in Altenburg gemacht wurde und welcher im wesentlichen identisch mit dem Anerbieten war, welches Luther in Augsburg gemacht hatte, hielt jedoch auch Miltitz nicht für genügend. Der Widerruf, auf welchen Rom bestehen mußte, wenn es nicht sein System in Zweifel ziehen lassen wollte, war abgelehnt, und in dem, was Luther über den Inhalt der versprochenen Schriftstücke erklärte, war vielmehr die Stellung, die er im Streit eingenommen hatte, im wesentlichen festgehalten. Zuletzt kam man, wie Luther in einem zweiten Schreiben aus Altenburg an den Kurfürsten berichtet [2]), auf Grund der beiden folgenden Artikel überein. „Zum ersten, daß ein gemein Inhibition beyden Parteyen geschehe, und verboten werde beiden Teilen weiter von der Materien zu predigen, schreiben und handeln. Zum andern, will Er Carol dem heiligen Vater Papst kürzlich schreiben aller Sachen, wie er erfunden, Gelegenheit, und darnach sehen, daß päpstliche Heiligkeit heraus befehle, etwa einem gelehrten Bischof, die Sach zu erfahren, und Artikel anzeigen, welche irrig und von mir widerruffen werden sollen. Und alsdann, so ich den Irrthum gelehret werde, soll und will ich gerne denselben widerruffen, und der heiligen Romischen Kirchen ihr Ehre und Gewalt nicht schwächen." Von den Schriftstücken, welche Luther angeboten hatte, ist in dem Vergleich, wie er zustande kam, keine Rede. Miltitz konnte sie mit dem Inhalte, wie ihn Luther angegeben hatte, gar nicht annehmen, wenn er das römische System nicht in Zweifel stellen wollte. Das Schweigen beider Parteien über die Streitsache wird stipuliert. Hinsichtlich des Vorschlags, den Spalatin gemacht hatte, daß die Untersuchung der Sache dem Erzbischof von Salzburg übertragen werden solle, giebt Miltitz nur das Versprechen, beim Papste dahin wirken zu wollen, daß ein gelehrter Bischof mit der Untersuchung beauftragt werde. Miltitz hatte also hinsichtlich dieses Punktes,

---

1) Vgl. das Schreiben Spalatins an Hanns Rennern, Löscher, a. a. O. Bd. II, S. 445.

2) Br. Bd. I, S. 209.

obwohl derselbe von Anfang an von kurfürstlicher Seite angeregt war, keine Vollmacht erhalten. In Rom dachte man nicht daran, eine solche Konzession zu machen. Man war da nicht gemeint, die Entscheidung über die Fragen, um die es sich handelte, aus der Hand zu geben und dem Urteil deutscher Bischöfe zu überlassen. Um so weniger hatte also auch das Versprechen des Miltitz zu bedeuten.

Wie ist dieser Altenburger Vergleich zu beurteilen?

Zunächst darf man überhaupt die Bedeutung desselben nicht überschätzen. Der Vergleich, welcher durch die Haltung des Kurfürsten diktiert war, war nicht eine Beilegung der Sache; die Entscheidung war vorbehalten. Es war durch denselben nur ein vorläufiger Stillstand begründet, welcher gerade damals auch der römischen Politik bequem war. Die Hauptsache war das stipulierte Schweigen beider Parteien. Es war dadurch, wie Luther die Sache ansah, die Möglichkeit gegeben, daß der Streit ohne Entscheidung einschlief. Eben darin, daß er sich zu einer solchen Beilegung der Sache bereit zeigte, sah Luther das Opfer des Gehorsams und der Demut, welches er brachte. Von der in Vorschlag gebrachten Untersuchung durch einen Bischof hoffte Luther mit Recht nicht viel. Seine Meinung war, wenn das erste Mittel, nämlich durch Schweigen die Sache zu beseitigen, nicht zum Ziel führen würde, so würde das andere nicht helfen können. „Aber ich sorg“, schreibt Luther gleich in dem ersten Briefe an den Kurfürsten von Altenburg aus, „der Papst wollt nit leiden einen Richter, so werd ich des Papsts Urteil auch nit leiden: Darum so das erst Mittel nit fur sich geht, wird sich das Spiel machen, daß der Papst Text wird machen, und ich ihn glossieren. Das wäre nit gut“ [1]. Luther, wie aus allen Äußerungen desselben aus jener Zeit hervorgeht, war wirklich damit zufrieden, wenn durch das paktierte Schweigen beider Parteien die Sache „sich selb zu Tod blutete“. So ist Luthers Stellung zu dem Altenburger Vergleich eine sehr klare, und Luther ist nicht schuld daran gewesen, wenn infolge des Vergleichs der Streit

1) Br. Bd. I, S. 208.

nicht, wie es Luther damals wünschte, wenigstens seinerseits leiden wollte, ohne Entscheidung eingeschlafen ist.

Aber wie stand man römischerseits zu dem Altenburger Vergleiche? War es wahrscheinlich, daß man in Rom die Sache ebenso ansah, wie Luther, und stimmte das Verfahren, das Miltitz einschlug, mit den Intentionen der Kurie überein? Nur mit Wahrung des Rechts seiner Sache war Luther auf das stipulierte Schweigen beider Parteien eingegangen. Das hatte vonseiten des Miltitz darin Anerkennung gefunden, daß derselbe versprochen hatte, sich beim Papste dafür verwenden zu wollen, daß die Untersuchung einem gelehrten Bischofe in Deutschland übertragen würde. Diese Basis, auf welcher der Gesandte des Papstes den Vergleich mit Luther geschlossen hatte, war aber schon vorher von Rom her zerstört. Es war das durch eine bereits vom 9. November datierte an Cajetan gerichtete Bulle des Papstes geschehen. In dieser Bulle hatte der Papst die Lehre der römischen Kirche vom Ablaß definiert, damit niemand mehr die Unkenntnis inbetreff der Lehre der römischen Kirche über diesen Punkt vorwenden könne. In bestimmtester Formulierung wird in dieser Bulle als Lehre der römischen Kirche die Lehre vom Ablaß festgestellt, welche Luthers Gegner in Übereinstimmung mit der scholastischen Theologie und mit der Praxis der römischen Kirche vertreten hatten [1]. Man wird zuzugeben haben,

1) Die betreffenden Sätze der Bulle Leos X. lauten: „Rom. Ecclesiam, quam reliquae tamquam matrem sequi tenentur, tradidisse, Rom. Pontificem, Petri clavigeri successorem, et Jesu Christi in terris Vicarium, potestate clavium, quarum est aperire tollendo illius in Christi fidelibus impedimenta, culpam scilicet et poenam pro actualibus peccatis debitam, culpam quidem mediante sacramento poenitentiae, poenam vero temporalem pro actualibus peccatis secundum divinam justitiam debitam mediante ecclesiastica Indulgentia, posse pro rationalibus causis concedere eisdem Christi fidelibus, qui caritate jungente membra sunt Christi, sive in hac vita sint, sive in Purgatorio, Indulgentias ex superabundantia meritorum Christi et Sanctorum, ac tam pro vivis quam pro defunctis apostolica autoritate Indulgentiam concedendo, thesaurum meritorum Jesu Christi et Sanctorum dispensare, per modum absolutionis Indulgentiam ipsam conferre, vel per modum suffragii illam transferre consuevisse. Ac propterea omnes tam vivos quam defunctos, qui veraciter omnes Indulgen-

daß durch diese Bulle der Weg, den die Kurie in der Sache Luthers eingeschlagen hatte, insofern nicht verändert war, als auch jetzt gütlichen Verhandlungen mit Luther, wie sie von Rom aus mit Rücksicht auf den Kurfürsten von Sachsen zugelassen waren, nichts im Wege stand. Auch nach Erlaß dieser Bulle waren Verhandlungen zu einer außerprozessualen Beilegung der Sache Luthers mit Schonung seiner Person, wie sie zuerst von Cajetan geführt waren, nicht ausgeschlossen. In der Bulle war Luther nicht namentlich als Vertreter der zurückzuweisenden Irrtümer bezeichnet. Von Anfang an war die Kurie auf Verhandlungen mit Luther nur von der Voraussetzung aus eingegangen, daß seine Sätze häretische seien und als solche widerrufen werden müßten. Einer solcher Verhandlung stand auch nach der Bulle vom 9. November vonseiten der Kurie nichts entgegen, und insofern stand die Bulle mit dem Auftrage, den Miltitz erhalten hatte, nicht im Widerspruche. Aber damit stand diese Bulle im Widerspruche, daß von dem Vertreter Roms bei dem Altenburger Vergleich eine erst noch in der Zukunft zu treffende Entscheidung in Aussicht genommen wurde, denn durch die Bulle war die Entscheidung bereits vorweggenommen. Nach der vom 9. November datierten Bulle war von römischer Seite eine solche Untersuchung, wie die vom Kurfürsten geforderte und von Miltitz in Aussicht gestellte, schlechthin ausgeschlossen. Wie konnte der Gesandte des Papstes nach der Bulle vom 9. November 1518 im Anfange des Jahres 1519 den Altenburger Vergleich mit Luther schließen? Wußte Miltitz von jener Bulle nichts? War sie ihm absichtlich nicht bekannt gemacht? Hat Miltitz auf eigene Hand gehandelt und ist er zu weit gegangen? Oder hat er in Übereinstimmung mit den Weisungen gehandelt, die er empfangen hat? Das letztere ist keineswegs unmöglich; denn der „Fehler“, den er

---

tias hujusmodi consecuti fuerint, a tanta temporali poena secundum divinam justitiam pro peccatis suis actualibus debita liberari, quanta concessae et acquisitae Indulgentiae aequivalet.“ Man beachte, mit welcher Unbedingtheit im besonderen auch die Gültigkeit der den Seelen im Purgatorium erteilten Ablässe behauptet und gegen alle Einschränkungen Luthers stabiliert wird.

beging, konnte Rom möglicherweise sehr zustatten kommen, während er Rom niemals Schaden bringen konnte, da ja der Papst nicht nötig hatte, auf den Vortrag des Miltitz einzugehen. Hielt Luther trotz der Bulle vom 9. November das versprochene Schweigen, so trat dasselbe durch das Bekanntwerden der vom 9. November datierten Bulle unter einen für ihn sehr ungünstigen, für Rom dagegen sehr günstigen Schein. Er schwieg dann nicht, während die Entscheidung über die Streitsache vorbehalten blieb, sondern er schwieg der bereits dem Vergleich mit Miltitz vorausgegangenen Entscheidung des Papstes gegenüber, durch die mit solcher unbedingten Bestimmtheit die von Luther aufgestellten Sätze über den Ablaß beseitigt waren. So hätte man sich in Rom das Einschlafen des Streits am Ende gefallen lassen können.

Luther wurde durch die Bulle vom 9. November in die unangenehmste Lage gebracht. Bei der Verhandlung mit Miltitz in Altenburg hatte er von dieser Bulle noch nichts gewußt [1]). Bald nach seiner Rückkehr nach Wittenberg hat Luther dann von dem Vorhandensein der neuen Bulle gehört, ohne doch sie selbst schon zu Gesicht zu bekommen. Es konnte sich Luther keinen Augenblick verbergen, daß durch diese Bulle die Situation eine ganz andere geworden war. Er schreibt am 13. Januar an Scheurl: „Cum Carolo amicissime conveni: primum, ut haec res omnino sileatur utrinque, deinde mandato summi Pontificis aliquis Germaniae episcopus articulos erroneos mihi designet, quos revocem. Sed nisi Deus intersit, nihil fiet, praesertim si me decretali illa nova coeperint urgere, quam necdum vidi; audivi tamen eam de plenitudine potestatis loqui, sine ulla autoritate Scripturae aut canonum, quamquam certe nulli etiam ve-

1) Die Bulle, die das Datum des 9. November trägt, war Cajetan zur Veröffentlichung in Deutschland zugeschickt. Cajetan hat in Linz unter dem Datum des 13. Dezember beglaubigte Abschriften anfertigen lassen, um die Bullen den Bischöfen zu weiterer Publikation zu übersenden. So erklärt es sich, daß Luther in den ersten Tagen des Januar in Altenburg noch nichts von ihr wußte.

tustissimo decreto concedam. Quis scit, quid Deus ex iis monstris alere proposuerit. Ego, quantum in me est, nec timeo nec cupio protelari causam.“ Es ist für Luther, besonders infolge der neuen Bulle, schon sehr zweifelhaft geworden, daß der Streit infolge des Altenburger Vergleichs einschlafen werde. So wenig Luther die weitere Fortführung des Streites wünscht, so wenig fürchtet er sie auch, und der neuen Bulle gegenüber hält er mit aller Entschiedenheit an der Stellung fest, die er eingenommen hat. Als zweifellos gewiß stellt er es hin, daß er den päpstlichen Dekreten nicht weichen werde, auch den ältesten nicht. Seit den ersten Tagen des Februar ist dann in Luthers Briefen auch schon von dem neuen Angriff Ecks die Rede, der ihn in die zwischen Eck und Carlstadt verabredete Disputation hineinziehen will, und Luther ist entschlossen, den neuen Kampf aufzunehmen. Für Luther hatte das im Altenburger Vergleich stipulierte Schweigen etwas sehr Drückendes, da seine Stellung durch die Bulle vom 9. November, welche unmittelbar nach dem Abschluß jenes Vergleichs bekannt wurde, in ein sehr zweifelhaftes Licht gebracht wurde. Er durfte sich nicht einseitig durch das verabredete Schweigen binden lassen.

Durch den Vergleich, wie er zuletzt mit Miltitz geschlossen war, war Luther die Verpflichtung nicht aufgelegt, die Schriftstücke, die er in seinem Vorschlage angeboten hatte, das Schreiben an den Papst und das Flugblatt, abzufassen und zu veröffentlichen. Daraus erklärt es sich, daß das auch nicht sofort geschehen ist. Erst am 3. März sandte er das Schreiben an den Papst ab, und um dieselbe Zeit ließ er auch das Flugblatt unter dem Titel: „Dr. Martin Luthers Unterricht auf etliche Artikel, die ihm von seinen Gönnern aufgelegt und zugemessen werden“, erscheinen. Es scheint, als ob besonders vom kurfürstlichen Hofe darauf gedrungen war [1]). Es stimmt mit dem Sinn des Altenburger Vergleichs überein, wenn Luther in diesen Schriftstücken seine Stellung mit aller Bestimmtheit behauptet. Aber so hatten diese Schriftstücke nun thatsächlich die

---

1) In dem Schreiben vom 5. März an Spalatin spricht Luther von einer zweimaligen Mahnung desselben hinsichtlich des zu veröffentlichenden Flugblatts.

Bedeutung, die Basis, auf welcher Luther den Vergleich zu Altenburg geschlossen hatte, der Bulle vom 9. November gegenüber öffentlich zur Geltung zu bringen und den falschen Schein zu zerstreuen, welcher durch die jetzt bekanntwerdende Bulle auf Luthers Annahme des Altenburger Vergleichs fallen mußte. Die Schriftstücke, die Luther seinem Angebot in Altenburg gemäß veröffentlichte, bildeten thatsächlich das Paroli auf die nach dem Altenburger Vergleich bekanntgewordene Bulle.

Luther erklärt sich auch in diesen Schriftstücken bereit, den Streit ruhen zu lassen, wenn derselbe auch von der Gegenseite aufgegeben wird. Zugleich nimmt er das Recht seiner Stellung in der Kirche dem von ihm angegriffenen scholastisch-absoluten System gegenüber in Anspruch. Er giebt dabei seinen Sätzen einen gemäßigten Ausdruck. Die scharfen Spitzen des Gegensatzes, wie sie im Streit hervorgetreten waren, läßt er unausgesprochen. Diejenigen Schranken des vorreformatorischen Systems, von welchen sich Luther damals noch nicht frei gemacht hatte, treten recht bestimmt hervor. Aber er nimmt nichts von den von ihm vertretenen Sätzen zurück. Das, was ihm als das Wesentliche seiner bisher vertretenen Sätze erscheint, hält er ausdrücklich fest. Auf die neue päpstliche Bulle nimmt er gar keine Rücksicht. Sie scheint für ihn gar nicht zu existieren. Er spricht Sätze über den Ablaß aus, welche im Gegensatze gegen die Definitionen der neuen Bulle des Papstes stehen. Wenn Luther den Primat des Papstes unumwunden anerkennt, so stimmt das mit seiner bisherigen Stellung zu dieser Frage überein. Auch in dieser Hinsicht gesteht er nichts von dem zu, was er bisher bestritten. Daß er den Primat nur als nach menschlichem Recht entstandenen gelten läßt, läßt er bestimmt genug durchblicken. Auf diese Weise stellt es Luther, indem er zeigt, wie weit er an der römischen Kirche und an dem päpstlichen Primat festhält, zugleich in das hellste Licht, daß es das scholastisch-absolute System ist, das man zur ausschließlichen Geltung bringen will, wenn man fortfährt, ihn als Häretiker zu verfolgen, daß man den Gegensatz gegen dieses scholastisch-absolute System, welcher doch damals sehr weit in der Kirche verbreitet war, zur Häresie machen will, indem man ihn zum Widerruf seiner Sätze zwingt. Die Schriftstücke werden so zugleich

zu Rechtfertigungsschriften, durch welche Luther seine Sache in das rechte Licht stellt und alle Gemäßigten für dieselben günstig stimmt. Die Kurie freilich konnte in diesen Schriftstücken nur die pertinacia sehen, welche an dem Gegensatze gegen ihr System, der ihr als ein notorisch häretischer gilt, festhält. Zur Anbahnung des Friedens mit Rom boten die Schriftstücke die Grundlage nicht dar, wie sie denn auch der Beweis sind, daß Luther diesen Frieden um jeden Preis, auch mit Verleugnung der erkannten Wahrheit, gar nicht will. Luther beharrt bei seiner Verweigerung des Widerrufs, solange ihm der Irrtum der Sätze nicht nachgewiesen ist, die er widerrufen soll.

In dem Schreiben an den Papst [1]) sagt Luther, es schmerze ihn sehr, daß das, was er unternommen habe, um die Ehre der römischen Kirche zu schützen, ihm auch bei der Spitze dieser Kirche selbst als Mißachtung ausgelegt sei und in den Verdacht alles Bösen gebracht habe. Aber was er nun thun solle? Den Zorn des Papstes könne er nicht ertragen, und wie er aus der Gefahr errettet werden solle, wisse er nicht. Den geforderten Widerruf würde er ohne Verzug leisten, wenn durch denselben nur erzielt werden könne, was man durch denselben zu erreichen suche. Nun seien aber seine Schriften weiter verbreitet, als er je erwartet habe. Sie hafteten in so vielen Gemütern viel zu tief, als daß sie widerrufen werden könnten. Sei doch Deutschland gegenwärtig wunderbar reich an Talenten, an gelehrten und urteilsfähigen Männern (ingeniis, eruditione, judicio). Wenn er die römische Kirche ehren wolle, so habe er vor allem Sorge zu tragen, daß er nicht irgendwie widerrufe. Denn dadurch würde die römische Kirche nur immer mehr in Schande gebracht und als tadelnswerte in aller Mund kommen. Die hätten der römischen Kirche Schmach angethan, die um der schlechtesten Habsucht zu fröhnen, so abgeschmackte Reden im Namen des Papstes vorgetragen hätten. Er bezeuge, daß er niemals die Gewalt der römischen Kirche und des Papstes habe angreifen oder durch irgendwelche List untergraben wollen. Rückhaltlos bekenne er, daß die Gewalt dieser Kirche über alles sei, daß derselben nichts im

1) Br. Bd. I, S. 233.

Himmel und auf Erden vorzuziehen sei, als allein Jesus Christus, der Herr aller. Gern verspreche er das einzige, was er in dieser Sache thun könne, nämlich über den Ablaß ganz zu schweigen, wenn auch die Gegner mit ihren leeren Worten zurückhalten wollten (suas vanas ampullas contineant). Er wolle auch in einer Schrift dazu ermahnen, daß man die römische Kirche ehre und derselben die Verwegenheit jener Schmarozer nicht zurechne, daß man auch seine Heftigkeit gegen die römische Kirche, worin er jenen Schmarozern gegenüber zu weit gegangen sei, nicht nachahme. Auf diese Weise könnte vielleicht mit Gottes Hilfe der ausgebrochene Zwiespalt wieder gestillt werden. Luther schließt das Schreiben mit folgenden Worten: „Nam id unicum a me quaesitum est, ne avaritiae alienae foeditate pollueretur Ecclesia Romana mater nostra, neve populi seducerentur in errorem et charitatem discerent posthabere indulgentiis. Caetera omnia, ut sunt neutralia, a me vilius aestimantur. Si autem et plura facere potero aut cognovero, sine dubio paratissimus ero."

In dem „Unterricht auf etliche Artikel, die ihm von seinen Abgönnern aufgelegt und zugemessen werden" [1]) sagt Luther im Anfang, er werde von etlichen in den Verdacht gebracht, daß er schimpflich rede von der lieben Heiligen Fürbitte, vom Fegfeuer, von guten Werken, Fasten, Beten u. s. w., von der Gewalt der römischen Kirche, „als sollt das alles nichts sein". Dem müsse er begegnen und sich erklären. Über die Fürbitten der Heiligen sagt er, er halte mit der ganzen Christenheit fest, daß man die lieben Heiligen ehren und anrufen solle. „Denn wer mag doch das widerfechten, daß noch heutiges Tagis sichtlich bei der lieben Heiligen Korper und Gräber Gott durch seiner Heiligen Namen Wunder thut?" Das aber habe er allerdings gesagt, es sei nicht christlich, wenn man nicht geistliche Notdurft mehr oder fleißiger als die leibliche bei den Heiligen suche. Als närrisch verwirft es Luther zugleich, wenn man meine, die Heiligen hätten die Macht, selbst das Erbetene zu thun, die Heiligen seien nur Fürbitter, und alles geschehe durch Gott allein. Über die Fürbitten der Heiligen hatte sich

---

1) Luthers Werke, Erl. Ausg. Bd. XXIV, S. 3ff.

Luther bis dahin nicht anders ausgesprochen, als er es jetzt thut. Er hatte die überflüssigen Verdienste der Heiligen verneint [1]). Das nimmt er nicht zurück; er spricht sich darüber jetzt nicht aus. Was das Fegfeuer betrifft, an welchem Luther festgehalten hatte, indem er die Strafen desselben anders faßte, so spricht er auch jetzt aus, daß er nicht wisse, welcher Art die Pein sei, und ob sie allein zur Genugthuung oder auch zur Besserung diene. Und er sage noch, daß das niemand genugsam wisse. „Drumb sollt man das Gott befehlen, und nit klaffen und ausschrein, als wäre man desselben gewiß." Luther zieht daraus auch jetzt, trotz der neuen Bulle des Papstes, die Folge, daß er nicht wisse und nicht beweisen könne, daß man mit Ablaß „ins Fegfeuer rauschen will, und also mit Gewalt in Gottes heimlich Gericht fallen". Von dem Ablaß sei dem gemeinen Mann genug zu wissen, daß er Entledigung der Genugthuung für die Sünden sei, so doch, daß derselbe viel geringer sei als gute Werke, welche Gott geboten habe und wir zu thun schuldig seien. Der Ablaß sei frei und willkürlich, es sündige niemand, der ihn löse, aber es verdiene auch nichts, wer ihn löse. Was mehr vom Ablaß zu wissen sei, solle man den Gelehrten in den Schulen überlassen. Indem Luther dann zu den guten Werken übergeht, hebt er zunächst hervor, daß man Gottes Gebote über die Gebote der Kirche achten solle. Dadurch seien gute Werke nicht widerraten, sondern die rechten guten Werke den geringeren vorgezogen. Er habe gesagt, daß jetzt eine große Verkehrung in der Welt sei, daß man Gottes Gebote ganz verachte und sich dagegen mit menschlichen Rechten und Werken decke, den Papst und seine Worte weit mehr fürchte als Gott und Gottes Worte. „Und wenn ich das sage, so spricht man, ich widerstreb dem Papst und geistlichen Rechten; wollen aber nicht hören, daß sie Gott selb und seinen Rechten unverschämt widerstreben." „Drumb sag ich noch, man soll beiderlei Gebote halten, doch mit großem Fleiß unterscheiden; dann obschon kein Gebot der Kirchen wäre, kunnt man doch wohl frumm sein, durch Gottis Gebot; wann aber Gottis Gebot nachbleibt, so ist der Kirchen Gebot nit anderes, denn ein

1) Vgl. oben S. 156 ff.

schädlicher Schanddeckel, und macht außen ein guten Schein, do inwendig nichts Guts ist. Derhalben ist auch mein Rat, daß man der Kirchen Gebot eins Theils ablegt in einem Concilio, auf daß man Gottis Gebot auch einmal scheinen und leuchten ließ; dann mit den Lichten vieler Gebot hat man dem Tag gottlichs Gebots gar nah die Augen ausgeleuchtet." Von den guten Werken lehre er, daß man durch dieselben nicht fromm werden könne, sondern daß nur der, der fromm sei, gute Werke thun könne. Alle Werke, wie gut sie seien, wie schön sie gleißen, wenn sie nicht aus der Gnade fließen, sind umsonst. „Nit ganz umbsunst; dann die guten Werke, die außer der Gnaden Gottis geschehn, belohnet Gott zeitlich mit Reichthumb, Ehre, Stärk, Gewalt, Freud, Freundschaft, Kunst, Verstand u. s. w., aber das ewige Leben erlangen sie nit." Gott wolle, daß wir an uns selbst und an allem unsern Leben und Werken verzweifeln sollen, „auf daß wir erkennen, daß wir mit allen unsern besten Werken vor seinen Augen nit mügen bestehen, sundern allein auf seine grundlos Gnade und Barmherzigkeit uns vertröstten und also in Furchten wandeln, und unsers guten Lebens Zuversicht fallen lassen." Gott habe ein Mißfallen an denen, die sich sicher wissen. „Sich, dieselben freien, sichere, hoffärtige gute Werk hab ich verworfen, auf daß ich (wie die Schrift) lehret, daß die Furcht Gottes sei das Hauptgut und ganzes Wesen eines weisen frommen Menschen, und alle Weisheit und gute Werk dann rechtschaffen sind, wann man sich in denselben vor Gott fürchtet und seiner Gnaden begehrt." „Nu merk, ob ich gute Werk verboten habe oder nicht." Von der römischen Kirche sagt Luther, es sei kein Zweifel, daß sie von Gott vor allen andern geehrt sei. „Dann daselbst St. Peter und Paul, 46 Päpste, dazu viel hunderttausend Marthrer ihr Blut vergossen, die Höll und Welt überwunden, daß man wohl greifen mag, wie gar einen besonderen Augen-Blick Gott auf dieselbe Kirche habe." Wie übel es auch in Rom stehen möge, man soll sich deshalb nicht von der römischen Kirche scheiden. Ja, je übler es da zugeht, je mehr man zulaufen und anhangen soll; denn durch Abreißen oder Verachten wird es nicht besser. Die Liebe vermöge alles, und der Einigkeit sei nichts zu schwer. Eine schlechte Liebe und Einigkeit, die sich durch fremde

Sünde zerteilen lasse! Wie weit sich aber die Gewalt und Obrigkeit des römischen Stuhls erstrecke, möge man die Gelehrten ausfechten lassen. Denn der Seelen Seligkeit liege daran nicht, und Christus habe seine Kirche nicht auf die äußerliche, scheinbare Gewalt und Obrigkeit, oder irgendwelche zeitliche Dinge, welche der Welt und Weltlichen gelassen sind, sondern auf die inwendige Liebe, Demut und Einigkeit gegründet. Die Gewalt sei, wie sie sei, groß oder klein, man solle sie sich gefallen lassen, wie Gott sie austeile, „gleichwie wir zufrieden sein sollen, wie er andere zeitliche Güter, Ehre, Reichtum, Gunst, Kunst u. s. w. austeilt." „Allein der Einigkeit sollen wir Acht nehmen, und beileib nicht widerstreben päpstlichen Geboten." „Siehe", heißt es zuletzt, „nun hoffe ich, es sei offenbar, daß ich der römischen Kirche nichts nehmen will, wie mich meine lieben Freund schelten. Daß ich mir aber etliche Heuchler nicht gefallen lasse, dünkt mich, ich thue recht daran, und soll mich nicht vor Wasserblasen zu Tode fürchten. Dem heiligen römischen Stuhl soll man in allen Dingen folgen; doch keinem Heuchler nimmer glauben."

Es ist unstreitig ein großer Unterschied zwischen dem Bekenntnis, wie es hier vorliegt, und dem Bekenntnis in Luthers Streitschriften und in dem Sermon vom Sakrament der Buße. Das helle Licht evangelischer Erkenntnis, wie es da immer bestimmter aufgeleuchtet war, ist hier wieder sehr gedämpft. In den Grundzügen ist jedoch auch hier dieselbe evangelische Lehre festgehalten, wie sie Luther erfaßt hatte und wie sie in der Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben ihr volles Selbstverständnis gefunden hat. Die Sätze von den guten Werken, wie sie Luther in dem „Unterricht" vorträgt, schließen die Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben ein. Daß Luther den Ausdruck seiner Lehre in solcher Weise einschränkt, hat seinen Grund darin, daß er wirklich noch von der „Einigkeit" der Kirche gebunden ist, daß es sein voller Ernst ist, auch die Einigkeit mit der römischen Kirche nicht zu zerreißen, daß er überhaupt an die Auflösung der geschichtlich gewordenen kirchlichen Politie nicht denkt. Er fordert für die Wahrheit, soweit er sie erfaßt hat, nicht die allgemeine kirchliche Anerkennung. Manches steht für ihn selbst noch nicht in

abgeschlossener Gewißheit fest. Aber daß die Wahrheit, die er als die Wahrheit der Schrift und der Kirche im Gegensatze gegen die Scholastik erfaßt hat, in der Kirche Raum habe, daß er nicht gezwungen werde, Sätze zu widerrufen, deren Unwahrheit ihm nicht nachgewiesen werden kann, nimmt er in Anspruch.

Schluß.

Wir schließen hier die Geschichte des Ablaßstreits. Mit dem Wiederausbruch durch die Leipziger Disputation nahm der Reformationsstreit viel weitergreifendere Dimensionen an, während der Streit über den Ablaß zurücktrat. Dieser Wiederausbruch des Streits, welcher zur Spaltung der Kirche führte, ist nicht durch Luther, sondern durch seine Gegner veranlaßt. Durch Eck ist Luther in den Streit von neuem hineingezogen. Luther hatte den Altenburger Vergleich in vollem Ernst geschlossen. Ganz ernstlich war Luther damit zufrieden, daß infolge jenes Vergleichs der Streit einschlief, wenn er nur nicht zum Widerruf der für ihn feststehenden evangelischen Wahrheit, vor allem seines Satzes von der Notwendigkeit des Glaubens zum Sakrament, also der Lehre von der Glaubensgerechtigkeit genötigt wurde. Von Rom mußte allerdings eine Beilegung des Streits ohne Luthers Widerruf ausgeschlossen werden, wenn man nicht die päpstliche Infallibilität und die absolute päpstliche Gewalt überhaupt ins Unsichere stellen lassen wollte. Die päpstliche Infallibililät duldete es nicht, daß der Widerspruch Luthers gegen die von den Päpsten approbierte scholastische Lehre und gegen die unter ihrer Autorität getriebene Ablaßpraxis einer freien Untersuchung und Entscheidung durch die Kirche unterzogen wurde. Und man mußte an der Lehre und Praxis der Kirche, wie sie sich unter Zustimmung der Päpste gestaltet hatte, als an der die Gewißheit der Wahrheit in sich tragenden Überlieferung festhalten, wenn man nicht die Geltung der Überlieferung überhaupt als der

höchsten Norm für den Glauben, auch für den Gebrauch und die Auslegung der heiligen Schrift, aufgeben wollte. Durch das absolute System der päpstlichen Gewalt und der Tradition war die Möglichkeit der Reformation der Kirche nach der Wahrheit des Worts Gottes in der heiligen Schrift ausgeschlossen. So lag denn für Luther die Sache so, daß er an der von ihm erkannten evangelischen Wahrheit dem manifesten Verderben der Kirche gegenüber nur im Kampfe mit Rom, im Kampfe gegen die mit der Wahrheit Gottes in der Kirche im Widerspruch stehende Infallibilität und absolute Gewalt der Päpste festhalten konnte. Als der Papst durch die Bulle vom 9. November 1518 offen für das falsche Ablaßwesen und somit für das demselben zugrunde liegende falsche Beicht- und Bußwesen eingetreten war, und von den Vertretern des römischen Systems der Kampf gegen ihn fortgesetzt wurde, um ihn zum Widerruf zu zwingen oder die Strafe wegen Ketzerei an ihm zu vollstrecken, sah sich Luther trotz des Altenburger Vertrags, welcher durch das Vorgehen Roms zur Unwahrheit geworden war, wieder in die Stellung zurückversetzt, welche er Cajetan gegenüber durch die Appellation von dem Papst an das allgemeine Konzil eingenommen hatte. Immer mehr aber mußte es sich ihm zugleich aufdrängen, daß sich der Sieg für die Wahrheit des Glaubens auf dem Grunde des Worts Gottes nur unter Verwerfung der päpstlichen Gewalt überhaupt werde erreichen lassen, nachdem sich das Papsttum als infallibeles mit dem in die Kirche, ihre Lehre und ihre Praxis, eingedrungenen Verderben indentifiziert hatte.

Berichtigungen und Zusätze.

Seite 2 zu Anm. 1 ist der folgende Zusatz hinzuzufügen:

Die stereotyp gewordene Bemerkung, durch welche man die Frage wegen des Ablasses mit der größten Bequemlichkeit beseitigen zu können meint, glaubt auch Dr. Gustav von Buchwald in seiner neuerdings erschienenen Schrift: Deutschlands Gesellschaftsleben im endenden Mittelalter, Bd. I. S. 95f., mit großer Sicherheit wiederholen zu können. Es heißt da: „Solche Doktrin, man könne um Geldes willen Sünde tilgen, läuft ja der Kirchenlehre schnurstracks zuwider. Das Ablaßgeld ist nur eine in Geld verwandelte körperliche zeitliche Kirchenstrafe, die nur dann eintreten kann, wenn nach aufrichtiger Beichte und Buße das Sakrament die Sünden tilgt." Dr. von Buchwald hat freilich dabei in dem Bestreben, die Sache für Rom recht günstig zu stellen, die „Kirchenlehre" trotz der Einfachheit, die er an ihr rühmt, in einer für einen römischen Katholiken überaus bedenklichen Weise mißverstanden. Bei näherer Kenntnisnahme der römischen Lehre, wie sie gegen Luther geltend gemacht ist, wird er finden, in welchen schweren häretischen Irrtum er verfallen ist, indem er von dem Ablaßgelde sagt, daß es nur eine in Geld verwandelte körperliche zeitliche Kirchenstrafe sei. Römischerseits nimmt man es aber wohl mit den Convertiten im protestantischen Norddeutschland hinsichtlich solcher unbeabsichtigter Häresien nicht so genau.

„ 8, Zeile 5 von unten lies frustranea statt frustanea.

„ 25, „ 7 „ „ „ 187f. statt 1877.

„ 31, „ 8 „ „ „ absolvat statt absolvant.

„ 38, „ 25 „ oben ist der folgende Absatz einzuschieben:

In der Predigt am Matthiastage 1517, einige Wochen vor dem Anschlage der Thesen, handelt Luther davon, daß Christus unsere Gerechtigkeit ist, und daß uns die Gnade und Barmherzigkeit Gottes in Christo umsonst geschenkt wird. Nicht daß wir dies oder jenes thun, werde von uns gefordert, um diese Gerechtigkeit zu erlangen, sondern daß wir zu ihm kommen, uns verlassen und unser Kreuz auf uns nehmen in seiner Nachfolge. Dieses Kommen zu Christus und Ausgehen von uns selbst sei freilich ein großes Kreuz, welches niemand mehr scheue als die, welche durch ihre Werke die Sünden gut zu machen suchten. Da dieselben nicht sowohl von den Sünden als von den Strafen derselben

frei zu werden wünschten, denn sie seien Knechte, welche die Sünde nicht haßten, sondern nur die Strafe derselben fürchteten, so suchten sie durch viel Satisfaktionswerke das Feuer der Hölle zu löschen und der Strafe des Gerichts zu entgehen. Allein den Frieden fänden sie nicht. Da die Sünde immer bleibe, so gehe auch die Strafe des Gewissens nicht vorüber. Dagegen, wenn sie sich selbst verließen und die Sünde haßten, so hätten sie schon keine Strafe mehr und brauchten auch keine zu fürchten, da, wenn die Schuld weg sei, die Strafe von selbst aufhöre. Diese knechtische Gerechtigkeit werde ganz außerordentlich durch die übermäßige Menge der Ablässe gefördert, durch welche nur bewirkt werde, daß das Volk die Strafe der Sünden fürchten, fliehen und scheuen lerne, nicht aber ebenso auch die Sünden selbst. Man nehme daher wenig Frucht der Ablässe, sondern eine große Sicherheit und Ungebundenheit im Sündigen wahr, so sehr, daß, wenn man die Strafe der Sünden nicht fürchtete, niemand Verlangen nach den Ablässen tragen würde, auch wenn sie umsonst zu haben wären. Und doch müsse das Volk viel mehr ermahnt werden, die Strafen zu lieben und das Kreuz auf sich zu nehmen. Wollte Gott, er löge, wenn er sage, die Indulgenzen hießen wohl am richtigsten so, weil indulgere gestatten, erlauben bedeute Die Indulgenz sei eine Erlaubnis zu sündigen und das Kreuz Christi zu entkräften (Et utinam ego mentiar, qui dico, indulgentias forte ita rectissime dici, quia indulgere est permittere, et indulgentia impunitas, permissio peccandi et licentia evacuandi crucem Christi.) Wenn die Indulgenzen zuzulassen seien, so dürften sie jedenfalls nur denen gegeben werden, die noch zu schwach im Glauben seien, damit diejenigen nicht geärgert würden, die nicht durch das Kreuz zur Sanftmut und Demut zu kommen trachteten. Nicht durch Ablässe, sondern durch Sanftmut und Demut finde man, wie der Herr im Texte sage, die Ruhe der Seele. Zu Sanftmut und Demut aber gelange man nur durch Strafen und Kreuz, wovon die Ablässe absolvierten, was sie vielmehr zu scheuen lehrten, so daß sie bewirkten, daß man niemals sanftmütig und demütig würde und somit niemals Ablaß erlange und zu Christo komme. Luther schließt mit den Worten: „O pericula nostri temporis! O stertentes sacerdotes! O tenebras plus quam Aegyptiacas! Quam securi sumus in omnibus pessimis malis nostris!“

Seite 114, Zeile 14 von unten lies reformatorischen statt vorreformatorischen.
„ 115, „ 16 „ „ „ innerlicher statt innerlichen und äußerlicher statt äußerlichen.

Seite 121, Zeile 1 von oben lies preisen statt priesen.
„ 128, „ 10 „ unten lies der statt den.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.


UNIVERSITY OF CHICAGO
36 934 035


UNIVERSITY OF CHICAGO
36 934 035